CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

14

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD MODERNA

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD MODERNA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de M.ª LUISA MEDRANO, de la obra de
ROGER VERNEAUX, *Textes des grands philosophes. Temps Modernes*,
Beauchesne et ses fils, Paris 1964

Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación, sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a «Beauchesne et ses fils, rue de Rennes, 117, Paris VIe», editores de la edición original francesa

Cuarta edición 1982

IMPRÍMASE: Barcelona, 12 de enero de 1970

† *JOSÉ CAPMÁNY, obispo auxiliar y vicario general*

ISBN 84-254-0914-4

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 29.126-1981 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Capítulo I. Descartes . . . 7
I. El método 7
II. La sabiduría y sus caminos . . . 11
III. La duda 15
IV. El alma . . 17
V. Dios 20
VI. El error 26
VII. La libertad y el entendimiento . . 29
VIII. La noción de substancia 33
IX. Error y verdad de la sensibilidad . 35
X. La existencia de los cuerpos . . . 38
XI. Alcance de la física . . . 40
XII. Principios de la moral . . . 42

Capítulo II. Pascal . . . 51
I. Los dos infinitos . . 51
II. La apuesta 57
III. El corazón y la razón . 61
IV. Los tres órdenes . 64

Capítulo III. Spinoza 67
I. Dios . . 67
II. El alma . 72
III. La beatitud 77

Capítulo IV. Malebranche . 79
I. Filosofía agustiniana . 79
II. El alma y sus ideas . 80

III. La visión en Dios . 84
IV. El ocasionalismo . 87

Capítulo V. Leibniz . 93
I. La mónada . 93
II. La razón . . 97
III. Dios . . . 99
IV. El optimismo . 105

Capítulo VI. Hume 105
I. El origen de las ideas . . . 105
II. Crítica del principio de causalidad . 107
III. La filosofía académica . . . 114

Capítulo VII. Kant . . . 117
I. El problema de Hume 117
II. Conocimiento puro y conocimiento empírico 120
III. Juicios analíticos y juicios sintéticos . 122
IV. Problema general de la razón pura 125
V. Estética y lógica trascendental . 127
VI. El idealismo trascendental . . . 130
VII. Deducción trascendental de las categorías . 133
VIII. Refutación del idealismo 137
IX. Crítica de la prueba ontológica . 141
X. La buena voluntad 146
XI. El deber 150
XII. Los postulados de la razón práctica . 163

Capítulo VIII. Hegel . 163
I. La filosofía . . 163
II. La dialéctica 166
III. El ser y la nada 170
IV. El infinito verdadero y el falso . 173
V. El espíritu 176
VI. El amo y el esclavo . . . 179
VII. La historia mundial . . 181

CAPÍTULO I

DESCARTES

I. EL MÉTODO

Reglas para la dirección del espíritu (selección).

I. *El fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan.* (...)

II. *Conviene ocuparse sólo de aquellos objetos cuyo conocimiento cierto e indudable nuestro espíritu parece capaz de alcanzar.*

Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente, y el que duda de muchas cosas no es más sabio que el que nunca pensó en ellas, sino que me parece más ignorante que éste, si ha llegado a hacerse una idea falsa sobre algunas de ellas. Y por tanto es mejor no estudiar nunca que ocuparse de objetos tan difíciles que, no pudiendo distinguir los verdaderos de los falsos, nos veamos obligados a admitir los dudosos por ciertos, ya que en ellos no hay tanta esperanza de aumentar la doctrina como peligro de disminuirla. Así, por esta regla, rechazamos todos los conocimientos que sólo son probables, y establecemos que no debe darse asentimiento

sino a los que son perfectamente conocidos y de los que no cabe dudar. (...)

Pero si observamos bien esta regla habrá muy pocas cosas cuyo estudio podamos emprender. Pues en las ciencias apenas hay cuestión alguna sobre la que no hayan disentido entre sí muchas veces los hombres de talento. Ahora bien, siempre que dos de ellos dan juicios opuestos sobre el mismo asunto, es cierto que por lo menos uno de ellos se equivoca, y aun ninguno, en verdad, parece poseer ciencia: pues si las razones del uno fuesen ciertas y evidentes, las podría exponer al otro de modo que al fin llegase a convencerlo. Vemos, pues, que no podemos adquirir un conocimiento perfecto de todo aquello que sólo da pie a opiniones probables, porque no podemos, sin presunción, esperar de nosotros mismos más de lo que los otros consiguieron, de suerte que, si nuestro razonamiento es justo, sólo quedan entre las ciencias ya descubiertas, la aritmética y la geometría, a las cuales nos reduce la observación de esta regla. (...)

De lo cual se ve por qué la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás ciencias: porque sólo ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto, sino que consisten totalmente en un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento. Son, pues, las más fáciles y claras de todas, y tienen un objeto como el que buscamos, ya que en ellas, si no es por inadvertencia, parece que sea imposible al hombre cometer error. Y, sin embargo, no debe extrañar que espontáneamente muchos espíritus se dediquen más bien a otros estudios o a la filosofía; esto sucede porque cada uno se puede permitir más confiadamente la pretensión de adivinar en una cosa obscura que en una evidente, y es mucho más fácil hacer algunas conjeturas sobre cualquier cuestión, que llegar a la verdad misma sobre alguna cuestión, por fácil que sea.

De todo ello no debe concluirse que sólo se debe aprender aritmética y geometría, sino únicamente que los que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas.

III. *Acerca de los objetos propuestos a nuestro estudio, se debe investigar, no lo que los otros hayan pensado o nosotros mismos sospechemos, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia, o deducir con certeza: pues no se adquiere la ciencia de otro modo.* (...) Entiendo por *intuición*, no el testimonio variable de los sentidos, ni los juicios engañadores de la imaginación, sino la concepción de un espíritu sano y atento, tan fácil y distinta, que no quede duda alguna acerca de lo que comprendemos; o bien, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa que nace de un espíritu sano y atento de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, no puede ser mal ejecutada por el hombre. Así, cada uno puede ver por intuición que existe, que piensa, que un triángulo se limita con tres líneas solamente, la esfera por una sola superficie, y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos, porque desdeñan dirigir su atención hacia cosas tan fáciles. (...)

Ahora bien, esta certeza y esta evidencia de la intuición se requieren, no sólo para las simples enunciaciones, sino también para cualquier clase de razonamiento. Así, por ejemplo, dada esta consecuencia: 2 y 2 hacen lo mismo que 3 y 1, no sólo es preciso intuir que 2 y 2 hacen 4 y que 3 y 1 también hacen 4, sino además, que de estas dos proposiciones se sigue necesariamente aquella tercera.

De aquí ha podido ya surgir la duda de por qué, además de la intuición, hemos añadido aquí otro modo de conocimiento que tiene lugar por *deducción*, operación por la que entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Pero ha sido necesario proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido en ninguna parte del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa. Así conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios de los que depende aquella conexión, con tal que los hayamos recorrido sucesivamente

y nos acordemos que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato. Así pues, distinguimos aquí la intuición de la deducción cierta, en que en ésta se concibe cierto movimiento o sucesión, mientras que en aquélla no es así, y además porque para la deducción no es necesaria la evidencia presente, como para la intuición, sino más bien, en cierto modo, recibe su certidumbre de la memoria. (...)

IV. *El método es necesario para la investigación de la verdad.* (...)

V. *Todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza del espíritu para descubrir alguna verdad. Ahora bien, lo observaremos con exactitud, si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y obscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás.* (...)

VI. *Para distinguir las cosas más simples de las complicadas e investigarlas con orden, conviene, en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente algunas verdades de otras, observar cuál es la más simple, y cómo todas las demás están más o menos o igualmente alejadas de ella.* (...)

VII. *Para completar la ciencia es preciso examinar con un movimiento continuo y no interrumpido en ninguna parte del pensamiento todas y cada una de las cosas que se relacionan con nuestro propósito y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada.* (...)

VIII. *Si en la serie de las cosas que debemos investigar, se presenta alguna, cuya intuición nuestro intelecto no puede alcanzar suficientemente, conviene detenerse ahí; no hay que examinar lo que sigue, sino abstenerse de un trabajo superfluo.*

(...) Ahora bien, no hay nada más útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta dónde llega. Por eso encerra-

mos esto en una sola cuestión, que creemos debe ser examinada la primera de todas, según las reglas enunciadas anteriormente; esto debe hacerlo una vez en su vida quien ame un poco la verdad, porque esta investigación encierra los verdaderos medios de saber y el método entero. Al contrario, nada me parece más absurdo que discutir resueltamente sobre los secretos de la naturaleza, la influencia de los cielos sobre nuestra tierra, la predicción del futuro y otras cosas parecidas, como hacen muchos, y sin embargo no haber investigado nunca si la razón humana es capaz de descubrir estas cosas. No debe parecer penoso ni difícil determinar los límites del espíritu que sentimos en nosotros mismos, ya que a menudo no vacilamos en dar juicios incluso sobre lo que está fuera de nosotros y que nos es completamente extraño. (...)

II. LA SABIDURÍA Y SUS CAMINOS

Los principios de la filosofía.

Carta. (...) Hay mucha diferencia entre las verdaderas virtudes y las que no son sino aparentes; y la hay también grande entre las verdaderas que proceden de un exacto conocimiento de la verdad, y las que van acompañadas de ignorancia y de error. Las virtudes que llamo aparentes no son, hablando con propiedad, sino vicios que, por no ser tan frecuentes como otros vicios que les son contrarios, se acostumbra a estimarlos más que las virtudes que consisten en el térmimo medio de que son el exceso estos vicios opuestos. Así, porque las personas que rehúyen tímidamente los peligros son muchas más que las que no los temen, a menudo se toma la temeridad como una virtud, y de ordinario resplandece mucho más que el verdadero valor. Así también, generalmente, los pródigos son más alabados que los liberales, y los que son verdaderamente hombres de bien no adquieren tanta reputación de devotos como los supersticiosos e hipócritas. En cuanto a las verdaderas virtudes, no proceden todas de un exacto conocimiento, sino que a veces algunas de ellas nacen del defecto o del error: de este modo, con frecuencia, la sencillez es causa de la bondad, el miedo

ocasiona la piedad y la desesperación el valor. Ahora bien, las virtudes que van así acompañadas de alguna imperfección son diferentes entre sí, y han sido designadas también con nombres diversos. Pero aquellas que son tan puras y perfectas que no proceden más que del solo conocimiento del bien, son todas de la misma naturaleza y pueden ser comprendidas bajo el único nombre de sabiduría. Pues el que tiene una voluntad firme y eficaz de hacer siempre el mejor uso posible de su razón y de practicar en sus acciones lo que juzgue lo mejor, es verdaderamente sabio en cuanto le permite su naturaleza, y por esto sólo es justo, fuerte, moderado, y tiene todas las demás virtudes, pero de tal modo unidas entre sí, que no hay ninguna que sobresalga de las demás: por ello, aunque sean mucho más perfectas que aquellas a las que hace resaltar la mezcla de algún defecto, sin embargo, como la generalidad de los hombres las distingue menos, no se acostumbra a ensalzarlas tanto. Además de esto, de las dos cosas que la sabiduría así descrita requiere, a saber, que el entendimiento conozca todo lo que es bueno y que la voluntad esté siempre dispuesta a seguirlo, solamente la que se refiere a la voluntad pueden poseerla todos los hombres por igual, en tanto que el entendimiento de unos es mucho más claro que el de otros. Pero aun los que posean menos facultades intelectuales pueden ser tan sabios como su naturaleza lo permite, y hacerse agradables a Dios por su virtud, solamente con tener siempre una firme resolución de hacer todo el bien que sepan y no omitir nada para aprender lo que ignoran; sin embargo, aquellos que, con una constante voluntad de obrar bien y un especial cuidado de instruirse, poseen también unas excelentes dotes intelectuales, alcanzan sin duda un grado más alto de sabiduría que los otros. (...)

Prólogo. (...) Yo hubiera explicado aquí sumariamente en qué consiste toda la ciencia que ahora se posee y a qué grados de sabiduría se ha llegado. El primero no contiene sino nociones tan claras por sí mismas que pueden ser obtenidas sin meditación; el segundo comprende todo lo que la experiencia de los sentidos nos hace conocer; el tercero, lo que la conversación con los hombres nos enseña; y todavía se puede añadir como cuarto, la lec-

tura no de todos los libros, sino particularmente de los que han sido escritos por personas capaces de darnos buenas enseñanzas, pues la lectura es una especie de conversación que tenemos con sus autores. Y me parece que toda la sabiduría que se acostumbra a poseer no se adquiere más que por estos cuatro medios; pues no incluyo aquí la revelación divina, porque ésta no nos conduce por grados, sino que nos eleva de un golpe a una creencia infalible.

Pero en todo tiempo ha habido grandes hombres que han tratado de encontrar un quinto grado para llegar a la sabiduría, incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro: consiste en buscar las primeras causas y los verdaderos principios de los cuales se puedan deducir las razones de todo lo que somos capaces de saber; y especialmente a los que han trabajado en este sentido se les ha llamado filósofos. Sin embargo, yo no sé que hasta el presente haya habido ninguno que tuviese éxito en su intento. Los primeros y principales, cuyos escritos poseemos, son Platón y Aristóteles, entre los cuales no hay otra diferencia sino que el primero, siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, ha confesado ingenuamente que no había podido todavía encontrar nada cierto, y se ha contentado con escribir las cosas que le han parecido verosímiles, imaginando a este efecto algunos principios por los que trataba de dar razón de las demás cosas. Aristóteles, en cambio, ha tenido menos franqueza, y aunque había sido veinte años discípulo de Platón y no tenía otros principios que los de éste, ha cambiado completamente la manera de exponerlos, y los ha propuesto como verdaderos y seguros, aunque no aparece por ninguna parte que él los haya estimado como tales. Ahora bien, estos dos hombres tenían mucho talento y mucha sabiduría de la que se adquiere por los cuatro medios precedentes, lo que les daba mucha autoridad; de suerte que aquellos que vinieron después de ellos se detuvieron más en seguir sus opiniones que en buscar alguna cosa mejor. (...)

Yo quisiera explicar aquí el orden que me parece que debe uno seguir para instruirse. Primeramente, un hombre que no tiene todavía más que el conocimiento vulgar e imperfecto que se puede adquirir por los cuatro medios anteriormente explicados, debe, ante todo, tratar de formarse una moral que pueda regular las

acciones de su vida, porque esto no tolera dilación y porque nuestro primer cuidado debe ser el vivir bien. Después de esto, debe también estudiar la lógica, no la que se enseña en la escolástica, pues propiamente hablando no es sino una dialéctica, que enseña los medios de hacer comprender a otro las cosas que sabemos o de hablar sin juicio y locuazmente acerca de las que no sabemos, y así corrompe el buen sentido más que lo aumenta, sino la que enseña a conducir bien la razón para descubrir las verdades que ignoramos, y puesto que ella depende mucho del uso, es bueno que se ejercite mucho tiempo en practicar sus reglas concernientes a cuestiones fáciles y simples como son las de las matemáticas. Después que haya adquirido alguna costumbre de encontrar la verdad en estas cuestiones, debe aplicarse en serio a la verdadera filosofía, cuya primera parte es la metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que están en nosotros. La segunda parte es la física, en la cual, una vez encontrados los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general cómo está compuesto todo el universo, y después en particular, cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se encuentran alrededor de ella, como el aire, el agua, el fuego, el imán y otros minerales. Después de esto, es necesario también examinar en particular la naturaleza de las plantas, la de los animales, y sobre todo la del hombre, a fin de ser capaz después de alcanzar las demás ciencias que le son útiles. Así toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que parten de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a las tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la ética, quiero decir la más elevada y perfecta moral, que presuponiendo un íntegro conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.

Ahora bien, como no se cogen los frutos ni de las raíces ni del tronco de los árboles, sino solamente de los extremos de sus ramas, así la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no pueden aprenderse sino las últimas. (...)

Los principios de la filosofía I.

1. *Que para investigar la verdad es preciso dudar, en cuanto sea posible, de todas las cosas, una vez en la vida.*

Como hemos sido niños antes de ser hombres, y hemos juzgado unas veces bien y otras mal de las cosas presentadas a nuestros sentidos, cuando no teníamos todavía el completo uso de nuestra razón, muchos juicios precipitados nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y nos previenen de tal suerte que no parece que podamos librarnos de ellos, si no nos decidimos a dudar, una vez en nuestra vida, de todas las cosas en que encontremos la menor sospecha de incertidumbre.

2. *Que es útil también considerar como falsas todas las cosas dudosas.*

Será también muy útil que rechacemos como falsas todas aquellas en que podamos concebir la menor duda, a fin de que, si descubrimos algunas que, a pesar de esta precaución, nos parecen manifiestamente verdaderas, reconozcamos que son también muy ciertas y las más fáciles de conocer que es posible.

3. *Que no debemos servirnos de esta duda en la conducta de nuestras acciones.*

Sin embargo, hay que observar que sólo hemos de servirnos de un modo de duda tan general, cuando nos aplicamos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que, en lo que se refiere a la conducta de nuestra vida, estamos obligados, muy frecuentemente a seguir opiniones solamente verosímiles, porque las ocasiones de obrar se nos pasarían casi siempre antes de que pudiésemos librarnos de todas nuestras dudas, y cuando se encuentran muchas opiniones tales sobre un mismo asunto, aunque tal vez no percibamos más verosimilitud en unas que en otras, si la acción no permite demora, la razón quiere que elijamos una, y que después de haberla elegido la sigamos con constancia, como si la hubiésemos juzgado muy cierta.

4. *Por qué se puede dudar de la verdad de las cosas sensibles.*

Pero puesto que ahora no tenemos otro designio que dedicarnos a la investigación de la verdad, dudaremos en primer lugar de que, entre todas las cosas que caen bajo nuestros sentidos o hayamos podido imaginar alguna vez, haya algunas que realmente existan en el mundo, ya que sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos han engañado en muchas ocasiones, y sería poco prudente fiarse demasiado de los que nos han engañado siquiera una vez y también porque soñamos casi siempre al dormir, y entonces nos parece que sentimos vivamente e imaginamos con toda claridad una infinidad de cosas que no existen en modo alguno; y cuando uno está así resuelto a dudar de todo, no queda ya señal por la que poder distinguir si los pensamientos que nos vienen durante el sueño son más falsos que los demás.

5. *Por qué se puede dudar también de las demostraciones matemáticas.*

Dudaremos también de las demás cosas que otras veces nos han parecido muy ciertas, aun de las demostraciones matemáticas y de sus principios, aunque sean evidentes por sí mismos, porque hay hombres que se han equivocado razonando sobre estas materias, pero principalmente porque hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, puede hacer todo lo que quiera, y no sabemos todavía si ha querido quizá hacernos tales que estemos siempre equivocados, aun en las cosas que creemos conocer mejor, pues ya que ha permitido que nos hayamos equivocado algunas veces, como ya se ha observado, ¿por qué no podría permitir que nos equivocásemos siempre? Y si queremos fingir que un Dios todopoderoso no es autor de nuestro ser, y que subsistimos por nosotros mismos, o por algún otro medio, cuanto menos poderoso supongamos al autor de nuestro ser, tendremos tanto mayor motivo para creer que no somos tan perfectos que no podamos estar continuamente equivocados.

6. *Que tenemos un libre albedrío que hace que podamos abstenernos de creer las cosas dudosas e impide así que caigamos en el error.*

Pero aun cuando el que nos haya creado sea todopoderoso y aunque tuviese el gusto de engañarnos, no dejamos de experimentar una libertad tal que, siempre que nos place, podemos abstenernos de recibir en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien, y evitarnos así el errar jamás.

IV. EL ALMA

Principios I.

7. *Que no podríamos dudar sin existir, y que éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir.*

Mientras que rechazamos de este modo todo aquello de lo que podemos dudar, y aun fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra y que no tenemos cuerpo. Pero no podríamos suponer igualmente que no existimos, mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas, pues tenemos tanta repugnancia a concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos dejar de creer que esta conclusión «pienso, luego existo» no sea verdadera y por consiguiente, la primera y la más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos.

8. *Que se conoce en seguida también la distinción que existe entre el alma y el cuerpo.*

Me parece también que este camino es el mejor que podemos elegir para conocer la naturaleza del alma, y que es una substancia completamente distinta del cuerpo, pues examinando lo que somos, nosotros que estamos persuadidos ahora que no hay nada fuera de nuestro pensamiento que sea verdaderamente o que exista, vemos con claridad que para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en ningún lugar, ni de ninguna otra cosa parecida que se pueda atribuir al cuerpo, y que existimos solamente porque pensamos, y, por consiguiente, que la noción que tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede

a la que tenemos del cuerpo, y que es más cierta, ya que dudamos todavía de que exista en el mundo algún cuerpo y no obstante sabemos ciertamente que pensamos.

9. *En qué consiste el pensar.*

Por la palabra pensar, entiendo todo lo que se produce en nosotros de tal manera que tenemos conciencia de ello inmediatamente por nosotros mismos; por ello no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa aquí que pensar. Pues si yo digo que veo o que ando e infiero de ahí que existo; si me refiero a la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es tan infalible que no tenga algún motivo de duda, porque puede ocurrir que yo crea ver o andar, aunque no abra mis ojos, ni me mueva del sitio, pues esto me sucede a veces durmiendo, y lo mismo podría quizá sucederme aunque no tuviese cuerpo; pero si me refiero solamente a la acción de mi pensamiento o de la sensación, es decir, de la conciencia que existe en mí, que hace que me parezca que veo o que ando, esta misma conclusión es tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella, pues se refiere al alma que es la única que tiene la facultad de sentir o de pensar de cualquier modo.

10. *Que hay nociones por sí mismas tan evidentes, que se las obscurece queriéndolas definir como se hace en la escolástica, y que no se adquieren con el estudio sino que nacen con nosotros.*

No explico aquí muchos otros términos de que ya me he servido y de los que he de servirme en adelante, pues no creo que entre los que lean mis escritos haya quienes sean tan estúpidos que no puedan entender por sí mismos lo que significan estos términos. Además he observado que los filósofos, tratando de explicar por las reglas de su lógica cosas evidentes por sí mismas, no han hecho otra cosa que obscurecerlas, y cuando he dicho que la proposición «pienso, luego existo» es la primera y más cierta que se presenta al que conduce ordenadamente sus pensamientos, no he negado por eso la necesidad de saber de antemano qué es el pensamiento, la certidumbre, la existencia, y que para pensar es preciso existir y otras cosas semejantes. Pero como estas no-

ciones son tan simples que por sí mismas no nos proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente, no he juzgado que aquí hubiese que enumerarlas.

11. *Cómo podemos conocer más claramente nuestra alma que nuestro cuerpo.*

Ahora bien, a fin de saber cómo el conocimiento que tenemos de nuestro pensamiento precede al que tenemos de nuestro cuerpo y es incomparablemente más evidente, y tal que, aunque éste no existiese, tendríamos razón para concluir que aquél no dejaría de ser todo lo que es; observaremos que es manifiesto por una luz natural que hay en nuestras almas, que la nada no tiene cualidades ningunas ni propiedades que le pertenezcan y que donde percibimos algunas de ellas, debe encontrarse necesariamente una cosa o substancia de la que dependan. Esta misma luz nos muestra también que conocemos tanto mejor una cosa o substancia cuantas más propiedades notamos en ella: ahora bien, es cierto que observamos muchas más propiedades en nuestro pensamiento que en ninguna otra cosa, ya que no hay absolutamente nada que nos mueva a conocer, sea lo que quiera, que no nos conduzca todavía más ciertamente a conocer nuestro pensamiento. Por ejemplo, si estoy persuadido de que hay una tierra, porque la toco y la veo; por esto mismo y por una razón todavía mayor debo estar persuadido de que mi pensamiento existe, porque puede suceder que yo crea tocar la tierra, aunque quizá no exista ninguna tierra en el mundo, pero no es posible que yo, es decir, mi alma, no sea nada mientras tiene este pensamiento: podemos concluir lo mismo de todas las demás cosas que ocupan nuestro pensamiento, a saber, ⌊que nosotros, que las pensamos, existimos, aunque ellas sean falsas o no tengan ninguna existencia.⌋

12. *De qué procede que todo el mundo no la conozca de este modo.*

Los que no han filosofado por orden han tenido otras opiniones sobre este asunto, porque no han distinguido nunca con bastante cuidado su alma, o lo que piensa, del cuerpo, o lo que es extenso en longitud, anchura y profundidad. Pues, aunque ellos

no encontrasen dificultad en creer que estaban en el mundo, y tuviesen de esto una mayor seguridad que de ninguna otra cosa, sin embargo, como no tuvieron en cuenta que, por sí mismos, cuando se trataba de una certidumbre metafísica, debían entender solamente su pensamiento y por el contrario, han preferido creer que era su cuerpo, que veían con sus ojos, que tocaban con sus manos, y al que atribuían inoportunamente la facultad de sentir, no han conocido distintamente la naturaleza de su alma.

V. DIOS

Principios I.

13. *En qué sentido puede decirse que si se desconoce a Dios no puede tenerse conocimiento cierto de ninguna otra cosa.*

Pero cuando el pensamiento, que se conoce a sí mismo de este modo, a pesar de persistir todavía en la duda de las demás cosas, usa de circunspección para tratar de extender más lejos su conocimiento, encuentra en sí primeramente las ideas de muchas cosas, y mientras las contempla simplemente y no asegura que exista nada fuera de sí que sea parecido a estas ideas, y tampoco lo niega, no tiene peligro de equivocarse. Encuentra también algunas nociones comunes con las que compone unas demostraciones que lo persuaden tan absolutamente que no podría dudar de su verdad, mientras se aplica a ellas. Por ejemplo: tiene en sí las ideas de los números y de las figuras, posee también entre sus nociones comunes que «si se añaden cantidades iguales a otras cantidades iguales, los resultados serán iguales», y muchas otras tan evidentes como éstas, por las cuales es fácil demostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, etc. En tanto que el pensamiento percibe estas nociones y el orden con el que ha deducido esta conclusión u otras parecidas, está muy seguro de su verdad. Pero, como no podría pensar siempre con tanta atención en estas cosas, cuando sucede que se acuerda de alguna conclusión sin reparar en el orden en que puede ser demostrada, y, sin embargo, piensa por otro lado que el autor de su ser

habría podido crearlo de tal naturaleza que se equivocase en todo lo que le parece muy evidente, ve bien que tiene un motivo justificado para desconfiar de la verdad de todo lo que no percibe claramente, y que no podría poseer ninguna ciencia cierta, hasta que haya conocido al que lo ha creado.

14. *Que se puede demostrar que hay un Dios por el mero hecho de que la necesidad de ser o de existir está comprendida en la noción que tenemos de él.*

Cuando después nuestro pensamiento revisa las diversas ideas o nociones que tiene en sí y encuentra la de un ser omnisciente, todopoderoso y sumamente perfecto, juzga fácilmente, por lo que percibe en esta idea, que Dios, que es este ser perfectísimo, es o existe: pues, aunque tenga ideas distintas de muchas otras cosas, no observa en ellas nada que le asegure la existencia de su objeto; mientras que percibe en ésta no sólo una existencia posible como en las demás ideas, sino una existencia absolutamente necesaria y eterna. Y asi como, por el hecho de ver que en la idea del triángulo que tiene está necesariamente comprendido que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, se persuade plenamente de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, del mismo modo, porque percibe que la existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea que tiene de un ser perfectísimo, debe concluir que este ser perfectísimo es o existe.

15. *Que la necesidad de ser no está comprendida en la noción que tenemos de las demás cosas, sino solamente la posibilidad de ser.*

Podrá todavía asegurarse más de la verdad de esta conclusión, si se fija en que no tiene en sí la idea o la noción de ninguna otra cosa en la que pueda reconocer una existencia que sea tan absolutamente necesaria; pues por eso sólo sabrá que la idea de un ser perfectísimo no la posee por una ficción como la que representa una quimera, sino que, por el contrario, está impresa en el pensamiento por una naturaleza inmutable y verdadera y que debe existir necesariamente porque no puede ser concebida sino con una existencia necesaria.

16. *Que los prejuicios impiden que muchos conozcan claramente esta necesidad de existir que hay en Dios.* (...)

17. *Que cuantas más perfecciones descubramos en una cosa, tanto más hemos de creer que su causa ha de ser también más perfecta.*

Además, cuando reflexionamos sobre las diversas ideas que hay en nosotros, es fácil advertir que no hay mucha diferencia entre ellas, en cuanto las consideramos como las dependencias de nuestra alma o de nuestro pensamiento, pero sí hay mucha diferencia en cuanto una representa una cosa y la otra, otra, y también que su causa debe ser tanto más perfecta, cuanta mayor perfección posea lo que representan de su objeto. Igualmente, pues, que cuando se nos dice que alguno tiene la idea de una máquina muy artificiosa: tenemos razón para informarnos de cómo ha podido adquirir esta idea, a saber, si ha visto en algún sitio una máquina semejante, hecha por otro, o si tiene el privilegio de un ingenio tal que por sí mismo la haya podido inventar sin haber visto nada igual en ninguna parte, porque todo el artificio que está representado en la idea que tiene este hombre como en una imagen, debe estar en su primera y principal causa, no sólo por imitación, sino de la misma manera o de un modo aún más eminente del que está representado.

18. *Que de ahí nuevamente se puede demostrar que hay un Dios.*

Igualmente, porque encontramos en nosotros la idea de un Dios, o de un ser perfectísimo, podemos buscar la causa por la que esta idea está en nosotros; pero, después de haber considerado con atención la inmensidad de perfecciones que nos representa, nos vemos obligados a confesar que no podríamos tenerla sino de un ser perfectísimo, es decir, de un Dios que es verdaderamente, o que existe, porque es manifiesto por la luz natural no solamente que la nada no puede ser el autor de nada, y que lo más perfecto no podría ser una consecuencia y un efecto de lo menos perfecto, sino también porque vemos, por medio de esta misma luz, que es imposible que tengamos la idea o la imagen de alguna cosa si no

hay en nosotros o en otra parte un original que contenga en efecto todas las perfecciones que nos son así representadas: pero como sabemos que estamos sujetos a muchos defectos, y que no poseemos estas sumas perfecciones de que tenemos idea, debemos concluir que residen en alguna naturaleza diferente de la nuestra, y muy perfecta, es decir, en Dios, o por lo menos que allí residieron otras veces, y como son infinitas, se sigue que allí todavía residen.

19. *Que, aunque no comprendamos todo lo que hay en Dios, no hay nada sin embargo, que conozcamos tan claramente como sus perfecciones.*

No veo ninguna dificultad en esto para los que han acostumbrado su espíritu a la contemplación de la divinidad y han reparado en sus perfecciones infinitas; pues, aunque no las comprendamos, porque la naturaleza de lo infinito es tal que los pensamientos finitos no la podrían comprender, las entendemos no obstante más clara y distintamente que las cosas materiales, ya que siendo más simples y no estando limitadas, lo que de ellas concebimos es mucho menos confuso. Tampoco hay especulación que pueda ayudarnos más a perfeccionar nuestro entendimiento y que sea más importante que ésta, ya que la consideración de un objeto de perfecciones ilimitadas nos colma de satisfacción y seguridad.

20. *Que nosotros no somos la causa de nosotros mismos, sino Dios, y que, por consiguiente, Dios existe.*

Pero no todos se fijan en ello como es necesario, y puesto que sabemos perfectamente, cuando tenemos una idea de alguna máquina artificiosa, la manera cómo nos ha venido, y en cambio no somos capaces de acordarnos igualmente cuándo nos ha sido comunicada por Dios la idea que de él tenemos, ya que siempre ha existido en nosotros, es necesario que investiguemos todavía quién es el autor de nuestra alma o de nuestro pensamiento que posee la idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios, porque es evidente que aquel que conoce algo más perfecto que él mismo, no se ha dado él mismo el ser, pues igualmente se hubiera dado todas las perfecciones cuyo conocimiento poseía, y por consiguiente, no podría

subsistir por ningún otro que por aquel que posee todas estas perfecciones, es decir, Dios.

21. *Que la sola duración de nuestra vida basta para probar que Dios existe.*

Yo no creo que pueda dudarse de la verdad de esta demostración, si se considera la naturaleza del tiempo o la duración de nuestra vida; pues, siendo tal que sus partes no dependen unas de otras y no existen juntas jamás, de que existamos ahora no se sigue necesariamente que existamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no continúa produciéndonos, es decir, no nos conserva. Y comprendemos que no existe en nosotros ninguna fuerza por la que podamos subsistir o conservarnos un solo momento, y que aquel que tiene tanto poder que nos hace subsistir fuera de él y que nos conserva, debe conservarse a sí mismo, o más bien no tiene necesidad de ser conservado por nadie y, en una palabra, es Dios.

22. *Que conociendo que hay un Dios del modo aquí expuesto, se conocen también todos sus atributos, en la medida en que pueden ser conocidos.* (...)

23. *Que Dios no es corpóreo, ni conoce mediante los sentidos como nosotros, ni es autor del pecado.* (...)

24. *Que después de haber conocido que Dios existe, para pasar al conocimiento de las criaturas, es preciso recordar que nuestro entendimiento es finito y el poder de Dios infinito.*

Después de haber conocido así que Dios existe, y que es el autor de todo lo que es o que puede ser, seguiremos sin duda el mejor método que puede seguirse para descubrir la verdad, si del conocimiento que tenemos de su naturaleza, pasamos a la explicación de las cosas que ha creado, y si intentamos deducirla de tal manera de las nociones que poseemos naturalmente en nuestras almas que tengamos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas. Pero, con el fin de hacer esto con mayor seguridad, siempre que nos propongamos examinar la naturaleza de

alguna cosa, recordaremos que Dios, que es su autor, es infinito, y que nosotros somos completamente finitos.

25. *Y que es preciso creer todo lo que Dios ha revelado, aunque esté por encima del alcance de nuestro espíritu.*

De modo que si él nos hace la gracia de revelarnos, o bien de revelar a otros, cosas que exceden el alcance ordinario de nuestro espíritu, como son los misterios de la Encarnación y de la Trinidad, no pondremos dificultad en creerlas, aunque tal vez no las entendamos muy claramente. Pues no debemos extrañarnos de que haya en su naturaleza, que es inmensa, y en lo que hace, muchas cosas que sobrepasan la capacidad de nuestro espíritu.

26. *Que no hay que tratar de comprender lo infinito, sino solamente pensar que todo aquello en que no encontramos límites algunos es indefinido.*

Así no nos enzarzaremos nunca en disputas sobre lo infinito; pues sería ridículo que nosotros, que somos finitos, tratásemos de determinar algo de lo infinito, y de esta manera suponerlo finito tratando de comprenderlo; por ello no nos cuidaremos de responder a los que preguntan si la mitad de una línea infinita es infinita, si el número infinito es par o impar, y otras cosas semejantes, ya que solamente los que imaginan que su espíritu es infinito son los que creen que hay que examinar estas dificultades. En cuanto a nosotros, viendo cosas en las que, según ciertas consideraciones, no encontremos ningunos límites, no aseguraremos por ello que sean infinitas, sino que las consideraremos solamente indefinidas.

Así, porque no podemos imaginar una extensión tan grande que no concibamos todavía otra mayor, diremos que la magnitud de las cosas posibles es indefinida; y porque no se podría dividir un cuerpo en partes tan pequeñas que cada una de ellas no pudiese ser dividida en otras más pequeñas, pensaremos que la cantidad es indefinidamente divisible; y porque no podríamos imaginar tantas estrellas que Dios no pudiera crear todavía más, supondremos que su número es indefinido, y así sucesivamente.

27. *Qué diferencia hay entre* indefinido *e* infinito.

Llamaremos a estas cosas indefinidas más bien que infinitas, para reservar a Dios solamente el nombre de infinito; tanto porque en manera alguna observamos límites en sus perfecciones, como también porque estamos muy seguros de que no puede tenerlos. Por lo que se refiere a las demás cosas, sabemos que no son tan absolutamente perfectas, pues, aunque a veces observemos en ellas propiedades que nos parecen no tener límites, no dejamos de comprender que esto procede de insuficiencia de nuestro entendimiento, y no de la naturaleza de aquellas cosas.

28. *Que no hay que examinar con qué fin Dios ha hecho cada cosa, sino sólo por qué medio ha querido que produjese.*

No nos detendremos tampoco a considerar los fines que Dios se ha propuesto al crear el mundo y rechazaremos enteramente de nuestra filosofía la investigación de las causas finales; pues no hemos de ser tan arrogantes que creamos que Dios haya querido hacernos partícipes de sus designios; mas, considerándolo como el autor de todas las cosas, trataremos de hallar, mediante la facultad de razonar que ha puesto en nosotros, cómo han podido producirse aquellas que percibimos por mediación de nuestros sentidos, y estaremos seguros, por aquellos de sus atributos de los que ha querido que tengamos algún conocimiento, de que, lo que hayamos percibido una vez claramente y distintamente que pertenece a la naturaleza de estas cosas, tiene la perfección de ser verdadero.

VI. EL ERROR

Principios I.

29. *Que Dios no es la causa de nuestros errores.*

El primero de sus atributos que parece que debe considerarse aquí, consiste en que es veracísimo y la fuente de toda luz, de suerte que no es posible que nos engañe, es decir, que sea directamente la causa de los errores a los que estamos sujetos y que

experimentamos en nosotros mismos; pues, aunque la destreza para poder engañar parece una señal de agudeza de ingenio entre los hombres, jamás, sin embargo, procede el deseo de engañar de otra cosa que de la malicia, del miedo o de la debilidad, y por consiguiente no puede atribuirse a Dios.

30. *Y que, por consiguiente, es verdadero todo lo que percibimos claramente como verdadero, lo cual nos libra de todas las dudas anteriormente propuestas.*

De lo dicho se sigue que la facultad de conocer que nos ha dado, a la que llamamos luz natural, jamás percibe un objeto que no sea verdadero, en tanto que ella lo percibe, es decir, en tanto que lo conoce clara y distintamente, porque tendríamos motivo para creer que Dios sería engañador si nos la hubiese dado tal que tomásemos lo falso por verdadero, cuando nos servimos bien de ella. Y esta sola consideración nos debe librar de la duda hiperbólica en que hemos permanecido mientras no sabíamos si aquel que nos ha creado se había complacido en hacernos tales que nos equivocásemos en las cosas que nos parecen muy claras. Nos debe servir también contra todas las demás razones que teníamos para dudar y que he alegado anteriormente; las verdades de la matemática ya no nos serán sospechosas, porque son muy evidentes; y si percibimos alguna cosa por los sentidos, ya sea estando en vela, ya durmiendo, con tal que separemos lo que haya claro y distinto en la noción que tengamos de esta cosa, de lo que sea obscuro y confuso, podremos fácilmente asegurarnos de lo que será verdadero. (...)

31. *Que nuestros errores con respecto a Dios no son sino negaciones, pero respecto a nosotros son privaciones o defectos.*

Pero, como sucede que a menudo nos equivocamos, aunque Dios no sea engañoso, si deseamos buscar la causa de nuestros errores y su fuente, a fin de corregirlos, es necesario que tengamos en cuenta que no dependen tanto de nuestro entendimiento como de nuestra voluntad, y que no son cosas o substancias que tengan necesidad del concurso actual de Dios para ser producidas, de suerte que a su respecto no son sino negaciones, es decir, que no

nos ha dado todo lo que podía darnos, y que vemos por el mismo medio que no estaba obligado a darnos; en cambio, con respecto a nosotros son defectos e imperfecciones.

32. *Que en nosotros hay solamente dos especies de pensamientos, a saber, la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad.*

Pues todas las maneras de pensar que observamos en nosotros pueden referirse a dos generales, una de las cuales consiste en percibir por el entendimiento, y la otra en determinarse por la voluntad. Así, sentir, imaginar e incluso concebir las cosas puramente inteligibles, no son sino diferentes maneras de percibir; pero desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son formas diferentes de querer.

33. *Que no nos equivocamos sino cuando juzgamos sobre algo que no nos es bastante conocido.*

Cuando percibimos algo, no estamos en peligro de equivocarnos si no juzgamos nada de ello en ningún sentido, pero aunque juzgemos, con tal que sólo demos nuestro consentimiento a lo que clara y distintamente conozcamos que debe estar comprendido en aquello que juzgamos, no podremos equivocarnos; pero lo que hace que nos equivoquemos ordinariamente es que juzgamos con frecuencia, aunque no tengamos un conocimiento exacto de aquello que juzgamos.

34. *Que para juzgar es requerida la voluntad tanto como el entendimiento.*

Confieso que no podríamos juzgar sobre nada sin la intervención del entendimiento, pues no es posible que nuestra voluntad se determine sobre aquello que el entendimiento no percibe en modo alguno, pero como la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro consentimiento a lo que de alguna manera hemos percibido y no es necesario que tengamos un conocimiento entero y perfecto para hacer un juicio tal cual, sucede por ello que con frecuencia damos nuestro asentimiento a cosas de las que hemos tenido solamente un conocimiento muy confuso.

35. *Que la voluntad es más extensa que el entendimiento, y de ahí proceden nuestros errores.*

Además, el entendimiento no se extiende sino a los pocos objetos que se le presentan, y su conocimiento es siempre muy limitado: en cambio la voluntad, en cierto modo, puede parecer infinita porque no percibimos nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la voluntad inmensa que hay en Dios, a lo que la nuestra no pueda extenderse también; éste es el motivo de que la llevemos ordinariamente más allá de lo que conocemos clara y distintamente, y cuando abusamos así de ella, no hay que admirarse de que lleguemos a equivocarnos.

36. *Nuestros errores no pueden ser imputados a Dios.*

Ahora bien, aunque Dios no nos haya dado un conocimiento omnisciente, no debemos creer por ello que sea el autor de nuestros errores, porque todo entendimiento creado es finito, y en la naturaleza del entendimiento finito está el no ser omnisciente.

VII. LA LIBERTAD Y EL ENTENDIMIENTO

Principios I.

37. *Que la principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío, y que es lo que le hace digno de alabanza o de censura.* (...)

38. *Que nuestros errores son defectos de nuestra manera de obrar, pero no de nuestra naturaleza; y que las faltas de las personas pueden con frecuencia ser atribuidas a otros maestros, pero no a Dios.* (...)

39. *Que la libertad de nuestra voluntad se conoce sin demostración, por la sola experiencia que de ella tenemos.*

Por lo demás, es tan evidente que tenemos una voluntad libre, que puede dar su asentimiento o no darlo, cuando le plazca, que puede contarse como una de las primeras y más comunes nociones.

Anteriormente hemos tenido una prueba muy clara de ello. Pues, al mismo tiempo que dudábamos de todo y aun suponíamos que el que nos ha creado empleaba su poder en engañarnos de todas las formas posibles, percibíamos en nosotros una libertad tan grande, que podíamos prescindir de creer lo que no conocíamos todavía perfectamente bien.

Así pues, lo que percibíamos distintamente, y de lo que no podíamos dudar durante una suspensión tan general, es tan cierto como cualquier otra cosa que jamás podamos conocer.

40. *Que sabemos también muy ciertamente que Dios ha preordinado todas las cosas.*

Pero, como lo que después hemos conocido de Dios nos asegura que su poder es tan inmenso, que cometeríamos un delito pensando que jamás hubiéramos sido capaces de hacer alguna cosa que él no la hubiese ordenado de antemano, podríamos fácilmente meternos en dificultades muy grandes si tratásemos de conciliar la libertad de nuestra voluntad con sus designios, y si intentásemos comprender, es decir, abrazar y como limitar con nuestro entendimiento, toda la extensión de nuestro libre albedrío y el orden de la Providencia eterna.

41. *Cómo puede avenirse nuestro libre albedrío con la preordinación divina.*

En cambio, nos costará poco trabajo librarnos de estas dificultades, si observamos que nuestro pensamiento en finito y que la omnipotencia de Dios, por la que no sólo ha conocido desde toda la eternidad lo que es o puede ser, sino que también lo ha querido, es infinita. Y por este motivo, tenemos bastante inteligencia para comprender clara y distintamente que este poder reside en Dios, pero no tenemos la suficiente para comprender de tal modo su extensión que podamos saber cómo deja las acciones de los hombres enteramente libres e indeterminadas, y, por otra parte, estamos tan seguros de la libertad y de la indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que conozcamos más claramente; de manera que la omnipotencia de Dios no ha de impedirnos creer en ella. Pues sería absurdo dudar de lo que percibimos interiormente y que

sabemos por experiencia que existe en nosotros, porque no comprendamos otra cosa que sabemos que es incomprensible por naturaleza.

42. *Cómo, aunque no queramos errar jamás, sin embargo por culpa de nuestra voluntad erramos.*

Es cierto, sin embargo, que no tomaremos nunca lo falso por verdadero, en tanto que juzguemos solamente de lo que percibimos clara y distintamente, porque, no siendo Dios engañador, la facultad de conocer que nos ha dado, no podrá fallar, ni tampoco la facultad de querer, si no la extendemos más allá de lo que conocemos. Y aunque esta verdad no hubiese sido demostrada, estamos tan inclinados por naturaleza a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, que no podríamos dudar de ellas, percibiéndolas así.

44. *Que no podríamos sino juzgar mal de lo que no percibimos claramente, aunque nuestro juicio pueda ser verdadero, y que frecuentemente es nuestra memoria la que nos engaña.* (...)

45. *Qué es una percepción clara y distinta.*

Hay personas que en toda su vida no perciben nada como es debido para juzgar bien de ello; pues el conocimiento sobre el que puede establecer un juicio indudable debe ser no sólo claro sino además distinto. Llamo claro al que está presente y manifiesto a un espíritu atento; igual que decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando presentes a nuestros ojos, actúan sobre ellos con suficiente intensidad y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos; y distinto, al que es tan preciso y diferente de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto a aquel que lo considera como se debe.

46. *Que la percepción puede ser clara sin ser distinta, pero no al contrario.*

Por ejemplo, cuando alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que tiene de este dolor es claro para él, pero no por ello es siempre distinto, porque lo confunde ordinariamente con el jui-

cio falso que forma sobre la naturaleza de lo que piensa que hay en la parte lastimada, que cree semejante a la idea o a la sensación del dolor que hay en su pensamiento, aunque él no perciba claramente más que la sensación o el pensamiento confuso que hay en él. Así el conocimiento puede a veces ser claro sin ser distinto, pero no puede nunca ser distinto sin ser también claro.

47. *Que para desterrar los prejuicios de nuestra infancia, es preciso considerar lo que hay claro en cada una de nuestras nociones primeras.* (...)

48. *Que todo aquello de lo que tenemos alguna noción es considerado como una cosa o como una verdad, y la enumeración de las cosas.*

Yo distingo todo lo que cae bajo nuestro conocimiento en dos géneros: el primero contiene todas las cosas que tienen alguna existencia, y el otro todas las verdades que no tienen existencia fuera de nuestro pensamiento. En lo referente a las cosas, tenemos, en primer lugar, ciertas nociones generales que se pueden referir a todas, a saber, las que tenemos de la substancia, de la duración, del orden y del número, y tal vez también algunas otras. (...)

49. *Que las verdades no pueden ser enumeradas así, y que no es necesario.*

Hasta aquí, he enumerado todo lo que conocemos como cosas; nos queda por hablar de lo que conocemos como verdades. Por ejemplo, cuando pensamos que no se puede producir ninguna cosa de la nada, no creemos que esta proposición sea una cosa que existe o la propiedad de alguna cosa, sino que la consideramos como una verdad eterna que tiene su asiento en nuestro pensamiento y que se llama una noción común o un axioma. Igualmente, cuando se dice que es imposible que una misma cosa sea y no sea a la vez, que lo que ha sido hecho no puede no haber sido hecho, que el que piensa no puede dejar de ser o existir mientras piensa, y otros muchos enunciados parecidos, son solamente verdades y no cosas que existan fuera de nuestro pensamiento, y hay tal cantidad de ellas que sería difícil enumerarlas; pero tampoco es

necesario, porque no podríamos ignorarlas cuando llega la ocasión de pensar en ellas y no tenemos prejuicios que nos cieguen.

50. *Que todas estas verdades pueden ser percibidas claramente, pero no por todos a causa de los prejuicios.* (...)

VIII. LA NOCIÓN DE SUBSTANCIA

Principios I.

51. *Qué es la substancia, y qué es un nombre que no puede ser atribuido a Dios y a las criaturas en el mismo sentido.*

En lo que se refiere a las cosas que consideramos que tienen alguna existencia, es necesario que las examinemos aquí una detrás de otra, a fin de distinguir lo obscuro de lo evidente en la noción que tenemos de cada una de ellas. Cuando concebimos la substancia, entendemos solamente una cosa que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. Puede haber obscuridad en la explicación de la frase: *no tener necesidad sino de sí misma;* pues, hablando propiamente, sólo Dios existe de este modo, y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por el poder de Dios. Por esto se dice con razón en la escolástica que el nombre de substancia no es *unívoco* respecto a Dios y a las criaturas, es decir, que no hay ninguna significación de esta palabra concebida distintamente que convenga a él y a ellas en un mismo sentido. Pero porque entre las cosas creadas, algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin otras, las distinguimos de aquellas que solamente necesitan del concurso ordinario de Dios, y llamamos a éstas substancias y a aquéllas, cualidades o atributos de estas substancias.

52. *Que puede atribuirse al alma y al cuerpo en el mismo sentido, y cómo se conoce la substancia.*

La noción que tenemos de la substancia creada se refiere del mismo modo a todas, es decir, a las inmateriales y a las materiales o corpóreas; pues para entender lo que son las substancias, es ne-

cesario solamente que percibamos que pueden existir sin la ayuda de ninguna cosa creada. Pero, cuando se trata de saber si alguna de estas substancias existe verdaderamente, es decir, si se encuentra ahora en el mundo, no es suficiente que exista de esta forma para que la percibamos, pues esto solo no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento; es necesario además de esto que tenga algunos atributos que podamos observar, y no hay ninguno que no baste para este efecto, puesto que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener ningún atributo, ni propiedades, ni cualidades; por ello, cuando encontramos alguno, hay razón para concluir que es atributo de alguna substancia y que esta substancia existe.

53. *Que cada substancia tiene un atributo principal, y que el del alma es el pensamiento, como la extensión es el del cuerpo.*

Pero, aunque un atributo cualquiera sea suficiente para darnos a conocer la substancia, sin embargo, hay uno en cada substancia que constituye su naturaleza y su esencia y del que dependen todos los demás. A saber, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la substancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia pensante. Pues todo lo demás que puede atribuirse al cuerpo, presupone la extensión y es solamente un modo de lo extenso; igualmente, todas las propiedades que encontramos en la substancia que piensa no son sino maneras diferentes de pensar. Así, no podríamos, por ejemplo, concebir una figura, si no es una cosa extensa, ni un movimiento sino es en un espacio extenso; así, la imaginación, la sensación y la voluntad dependen de tal modo de una cosa que piensa que no los podemos concebir sin ella. Pero por el contrario podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento, y la substancia pensante sin imaginación o sin sensación, y así las demás.

54. *Cómo podemos tener nociones distintas de la substancia que piensa, de la corpórea y de Dios.*

Podemos pues tener dos nociones o ideas claras y distintas, una de una substancia creada que piensa y la otra de una substancia extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos

del pensamiento de los atributos de la extensión. Podemos también tener una idea clara y distinta de una substancia no creada pensante e independiente, es decir, de un Dios, con tal que no creamos que esta idea nos representa todo lo que hay en él, y que no le mezclemos nada mediante una ficción de nuestro entendimiento; sino que nos fijemos solamente en lo que está en verdad comprendido en la noción distinta que tenemos de él, y que sabemos que corresponde a la naturaleza de un ser perfectísimo. (...)

IX. ERROR Y VERDAD DE LA SENSIBILIDAD

Principios I.

66. *Que tenemos también nociones distintas de nuestras sensaciones, de nuestros afectos y de nuestros apetitos, aunque con frecuencia nos equivoquemos en los juicios que formamos de ellos.*

No queda ya más que las sensaciones, los afectos y los apetitos, de los que también podemos tener un conocimiento claro y distinto, con tal que cuidemos de incluir en los juicios que sobre ellos formulemos solamente aquello que conozcamos precisamente por la luz de nuestra percepción, y de lo que estemos seguros por la razón. Pero es difícil servirnos continuamente de esta precaución, al menos con respecto a nuestras sensaciones, a causa de que hemos creído desde el comienzo de nuestra vida, que todas las cosas que sentíamos tenían una existencia fuera de nuestro pensamiento, y que eran enteramente semejantes a las sensaciones o ideas que teníamos por ellas. Así, por ejemplo, cuando hemos visto un cierto color, hemos creído ver una cosa que subsistía fuera de nosotros y que era semejante a la idea que de ella teníamos. Ahora bien, hemos juzgado así en tantas ocasiones y nos ha parecido ver esto tan clara y distintamente, porque estábamos acostumbrados a juzgar de este modo, que no debemos encontrar extraño que algunos permanezcan después tan persuadidos de este falso prejuicio que no puedan decidirse a ponerlo en duda.

67. *Que incluso frecuentemente nos equivocamos al juzgar que sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo.*

La misma prevención tiene lugar en todas nuestras otras sensaciones, aun tratándose del cosquilleo o del dolor. Pues, aunque no hayamos creído que hubiese fuera de nosotros, en los objetos exteriores, cosas semejantes al cosquilleo y al dolor que nos hacían sentir, no hemos considerado, sin embargo, estos sentimientos como ideas existentes solamente en nuestra alma, sino que hemos creído que existían en nuestras manos, en nuestros pies, o en las demás partes de nuestro cuerpo, pero sin que haya ninguna razón que nos obligue a creer que el dolor que sentimos, por ejemplo, en el pie, sea algo fuera de nuestro pensamiento, que esté en nuestro pie, ni que la luz que creemos ver en el sol esté en el sol igual que está en nosotros. Y si algunos se dejan todavía persuadir por una opinión tan falsa, es porque están muy influidos por los juicios que formaron cuando eran niños y que no pueden olvidarlos para formarse otros más sólidos, como aparecerá aún más claro en lo que sigue.

68. *Cómo se ha de distinguir en tales cosas aquello en lo que podemos engañarnos de lo que se conoce claramente.*

Pero, a fin de que podamos distinguir lo que hay de claro en nuestras sensaciones de lo que es obscuro, observaremos, en primer lugar, que conocemos clara y distintamente el dolor, el color, y las demás sensaciones, cuando las consideramos simplemente como pensamientos; pero cuando queremos juzgar que el color o el dolor, etc., son cosas que subsisten fuera de nuestro pensamiento, no concebimos en modo alguno qué es este dolor o este color, etc. Lo mismo ocurre cuando alguien nos dice que ve el color en un cuerpo, o que siente el dolor en alguno de sus miembros, pues es igual que si nos dijese que ve o que siente algo, pero que ignora enteramente la naturaleza de lo que siente, o bien que no tiene un conocimiento distinto de lo que ve o de lo que siente. Pues aunque, cuando no examina sus pensamientos con atención, tal vez se persuade de que tiene algún conocimiento de ello porque supone que el color que cree ver en un objeto tiene semejanza con la sensación que experimenta en sí, sin embargo, si reflexiona sobre lo

que le es representado por el color o por el dolor, en tanto que existen en un cuerpo coloreado o en una parte lastimada, encontrará sin duda que no tiene ningún conocimiento de ello.

69. *Que se conocen las magnitudes, las figuras, etc., de un modo completamente distinto que los colores y los dolores, etc.*

Principalmente que considere que conoce de un modo muy diferente qué es la magnitud en el cuerpo que percibe, o la figura, o el movimiento, al menos el que se realiza de un lugar a otro (pues los filósofos fingiendo otros movimientos, nos han hecho comprender que no conocían bien su verdadera naturaleza), o la situación de las partes, o la duración, o el número y las demás propiedades que percibimos claramente en todos los cuerpos, como ya se ha observado; todo esto pues lo conocemos de un modo muy distinto que lo que es el color en este mismo cuerpo, o el dolor, el olor, el gusto, el sabor, y todo lo que he dicho que debe ser atribuido al sentido. Pues, aunque viendo un cuerpo no estemos menos seguros de su existencia por el color que percibimos de él que por la figura que lo determina, sin embargo, es cierto que conocemos en él de un modo muy distinto esta propiedad, que es causa de que digamos de él que es configurado, que aquella que hace que nos parezca coloreado.

70. *Que podemos juzgar de dos maneras sobre las cosas sensibles, por una de las cuales caemos en el error, y por la otra lo evitamos.*

Es pues evidente que, cuando decimos a alguno que percibimos colores en los objetos, es lo mismo que si le dijésemos que percibimos en estos objetos algo cuya naturaleza ignoramos, pero que produce en nosotros una cierta sensación muy clara y manifiesta, que llamamos sensación de colores. Pero hay mucha diferencia en nuestros juicios. Pues, en tanto que nos contentamos con creer que hay un no sé qué en los objetos (es decir, en las cosas tales como sean) que causa en nosotros estos pensamientos confusos, tan lejos estamos de equivocarnos, que incluso evitamos la sorpresa que nos podría hacer equivocar, porque no nos lanzamos en seguida a juzgar temerariamente sobre una cosa que sabemos

que no conocemos bien. Pero cuando creemos percibir cierto color en un objeto, aunque no tengamos ningún conocimiento distinto de lo que llamamos con este nombre, y que nuestra razón no nos haga percibir ninguna semejanza entre el color que suponemos que existe en este objeto y el que existe en nuestro pensamiento, sin embargo, como no nos fijamos en esto, y observamos en estos mismos objetos muchas propiedades, como la magnitud, la figura, el número, etc., que existen en ellos del mismo modo que nuestros sentidos o más bien nuestro entendimiento nos las hace percibir, nos persuadimos fácilmente de que lo que se llama color en un objeto es algo que existe en este objeto y que se parece enteramente al color que hay en nuestro pensamiento, y después creemos percibir claramente en esta cosa lo que no percibimos de ningún modo que pertenezca a su naturaleza.

X. LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS

Principios II.

1. *Qué razones nos hacen saber con certeza que hay cuerpos.*

Aunque estemos suficientemente persuadidos de que hay cuerpos que están verdaderamente en el mundo, sin embargo, como hemos dudado de ello anteriormente y lo hemos puesto entre el número de los juicios que nos hemos hecho desde el comienzo de nuestra vida, es necesario que investiguemos aquí las razones que nos permitan tener de ello una ciencia cierta. Primeramente, experimentamos en nosotros mismos que todo lo que sentimos viene de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento, pues no está en nuestro poder hacer que tengamos un sentimiento con preferencia a otro, sino que ello depende enteramente de esta cosa, según que impresione a nuestros sentidos. Es cierto que podríamos preguntarnos si Dios o algún otro, podría ser esta cosa: pero, a causa de que sentimos, o más bien de que nuestros sentidos nos excitan con frecuencia a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen figuras y movimientos diversos, de donde proceden las sensacio-

nes que tenemos de los colores, de los olores, del dolor, etc., si Dios presentase a nuestra alma inmediatamente por sí mismo la idea de esta materia extensa, o sólo si permitiese que fuese causada en nosotros por algo que no tuviese extensión, ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar ninguna razón que nos impidiese creer que se complacía en engañarnos; pues concebimos esta materia como algo diferente de Dios y de nuestro pensamiento, y nos parece que la idea que tenemos de ella se forma con motivo de los cuerpos de fuera, a los que es enteramente semejante. Ahora bien, puesto que Dios no nos engaña, porque esto repugna a su naturaleza, como ya se ha observado, debemos concluir que existe una cierta substancia extensa en longitud, anchura y profundidad, que existe actualmente en el mundo, con todas las propiedades que conocemos manifiestamente que le pertenecen. Y esta substancia extensa es lo que se llama propiamente cuerpo, o la substancia de las cosas materiales.

2. *Cómo sabemos también que nuestra alma está unida a un cuerpo.*

Debemos concluir también que un cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los demás que están en el mundo, porque percibimos claramente que el dolor y muchas otras sensaciones nos llegan sin que las hayamos previsto, y que nuestra alma, por un conocimiento que le es natural, juzga que estos sentimientos no proceden de ella sola en tanto que es una cosa que piensa, sino en tanto que está unida a una cosa extensa que se mueve por la disposición de sus órganos, y que se llama propiamente el cuerpo de un hombre. Pero no es aquí el lugar en que pretendo tratar particularmente de estas cosas.

3. *Que nuestros sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de las cosas, sino solamente en qué son útiles o perjudiciales.*

Bastará sólo observar que todo lo que percibimos mediante nuestros sentidos se refiere a la estrecha unión del alma con el cuerpo, y que conocemos ordinariamente por su medio en qué los cuerpos de fuera nos pueden ser útiles o perjudicar, pero no cuál es su naturaleza, si no es raramente y por casualidad. Pues, des-

pués de esta reflexión, abandonaremos fácilmente todos los prejuicios que sólo están fundados en nuestros sentidos, y no nos serviremos sino de nuestro entendimiento para examinar su naturaleza, porque en él solo se encuentran naturalmente las primeras nociones o ideas, que son como las semillas de las verdades que somos capaces de conocer.

4. *Que no es el peso, ni la dureza, ni el color, etc., lo que constituye la naturaleza del cuerpo, sino sólo la extensión.*

Al hacer esto, sabremos que la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, no consiste en que sea una cosa dura, pesada, o coloreada, o que impresione a nuestros sentidos de algún otro modo, sino solamente en que es una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad. En lo que se refiere a la dureza, por medio del tacto no conocemos otra cosa sino que las partes de los cuerpos duros resisten al movimiento de nuestras manos cuando éstas los tocan, pero si cada vez que llevamos nuestras manos hacia algún lado, los cuerpos que están allí se retirasen a la misma velocidad que las manos se acercan a ellos, es cierto que nunca sentiríamos la dureza; y, sin embargo, no tenemos ninguna razón que nos haga creer que los cuerpos que se retirasen de este modo perdiesen por ello lo que los hace cuerpos. De donde se sigue que su naturaleza no consiste en la dureza que sentimos a veces, ni tampoco en el peso, color y otras cualidades de este género; pues si examinamos cualquier cuerpo, podemos pensar que no posee ninguna de estas cualidades, y, sin embargo, conocemos clara y distintamente que tiene todo lo que lo hace cuerpo, con tal que tenga extensión en longitud, anchura y profundidad; de donde se sigue también que para ser no necesita de ellas de ningún modo, y que su naturaleza consiste solamente en que es una substancia que tiene extensión. (...)

Principios II.

64. *Que no admito principios en física que no sean también admitidos en matemática a fin de poder probar por demostración todo lo que deduciría de ellos, y que estos principios bastan, ya que todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse por ellos.*

No añado nada aquí referente a las figuras, ni a cómo de sus diversidades infinitas se producen innumerables diversidades en los movimientos, porque estas cosas podrán ser suficientemente entendidas cuando sea el momento de hablar de ellas, y porque supongo que los que leen mis escritos conocen los elementos de la geometría, o al menos que tienen capacidad para comprender las demostraciones de matemática. Pues yo confieso francamente que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que puede ser dividida, configurada y movida de muchas maneras, es decir, la que los geómetras llaman cantidad y que toman como objeto de sus demostraciones; y que no considero en esta materia sino sus divisiones, sus figuras y movimientos, y, por último, que referente a esto no quiero aceptar nada como verdadero sino lo que será deducido con tanta evidencia que pueda hacerse una demostración matemática. Y como por este medio puede darse razón de todos los fenómenos de la naturaleza, según se verá por lo que sigue, no creo que deban aceptarse otros principios en física, ni aun que deban desearse otros que los que se han explicado aquí. (...)

III, 4. *Fenómenos o experiencias, y la utilidad que pueden reportar aquí.*

Los principios que he explicado anteriormente son tan amplios que pueden deducirse de ellos muchas más cosas de las que vemos en el mundo, y aun muchas más de las que podríamos recorrer con nuestro pensamiento durante toda nuestra vida. Por ello haré aquí una breve descripción de los principales fenómenos cuyas

causas pretendo buscar, no para obtener razones que nos sirvan para probar lo que he de decir después, pues tengo intención de explicar los efectos por sus causas y no las causas por los efectos, sino a fin de que podamos elegir entre una infinidad de efectos que pueden deducirse de las mismas causas, aquellos que debemos principalmente tratar de deducir. (...)

43. *Que no es verosímil que las causas de las que pueden deducirse todos los fenómenos sean falsas.*

Si los principios de los que me sirvo son evidentísimos, si las consecuencias que de ellos saco están fundadas en la certeza de las matemáticas, y si lo que yo deduzco de este modo está de acuerdo con todas las experiencias, me parece que sería ofender a Dios creer que las causas de los efectos que están en la naturaleza, y que hemos hallado de este modo, son falsas; pues con esto le haríamos culpable de habernos creado tan imperfectos que estuviésemos sujetos a equivocarnos incluso cuando usamos bien de la razón que nos ha dado.

44. *Que, sin emburgo, no quiero asegurar que las que yo propongo son verdaderas.*

Pero como las cosas de las que trato aquí son muy importantes y tal vez me considerarían demasiado osado si asegurase que he hallado unas verdades que no han descubierto los demás, prefiero no decidir nada; y para que cada cual sea libre de decidir lo que le plazca, deseo que lo que escribo se tome solamente como una hipótesis, que quizá está muy alejada de la verdad, pero, aunque fuese así, creería haber hecho mucho si todas las cosas que de ellas se deducirán están enteramente conformes con las experiencias; pues, si esto ocurre, no será menos útil para la vida que si fuese verdadera, porque podrá utilizarse del mismo modo para disponer las causas naturales a producir los efectos que se quiera.

XII. PRINCIPIOS DE LA MORAL

Carta a la princesa Isabel, del 4 de agosto de 1645.

Señora, cuando he elegido el libro de Séneca, *De vita beata*, para proponerlo a Vuestra Alteza como una conversación que podría resultarle agradable, he considerado solamente la reputación del autor y la dignidad de la materia, sin pensar en el modo como la trata, pero habiéndolo considerado después, no lo encuentro lo bastante exacto para merecer su seguimiento. Pero, a fin de que Vuestra Alteza pueda juzgar sobre ello con mayor facilidad, trataré de explicarle aquí de qué modo me parece que esta materia hubiese tenido que ser tratada por un filósofo como él, que, al no estar iluminado por la fe, no tenía más guía que la razón natural.

Él dijo muy bien al principio que *vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant*. Pero es necesario saber qué es *vivere beate;* yo diría que es vivir felizmente, pero hay diferencia entre la dicha y la felicidad, ya que la dicha depende sólo de las cosas que están fuera de nosotros, por lo que son considerados más dichosos que juiciosos aquellos a quienes les llega algún bien que no se han procurado, mientras que la felicidad, según me parece, consiste en un perfecto contentamiento del espíritu y una satisfacción interior que no poseen ordinariamente los más favorecidos por la fortuna, y que los juiciosos adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir felizmente, no es otra cosa sino tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.

Considerando después de esto lo que es *quod beatam vitam efficiat*, es decir, qué cosas nos pueden dar este soberano contentamiento, observo que las hay de dos clases: a saber, las que dependen de nosotros, como la virtud y el buen juicio, y las que no dependen, como los honores, las riquezas y la salud. Pues es cierto que un hombre bien nacido, que no está enfermo, a quien no le falta nada, y que además de esto es tan juicioso y virtuoso como otro que es pobre, enfermo y contrahecho, puede disfrutar de un contento más perfecto que este último. Sin embargo, como un

vasito puede estar tan lleno como uno mayor, aunque contenga menos licor, del mismo modo, tomando el contentamiento de cada uno por la plenitud y la realización de sus deseos regulados por la razón, no dudo que los más pobres y más desgraciados de la fortuna o de la naturaleza puedan estar tan enteramente contentos y satisfechos como los otros, aunque no disfruten de tantos bienes. Y aquí se trata de esta clase de contentamiento, porque, como la otra no depende de nuestro poder, sería superfluo estudiarlo.

Ahora bien, me parece que cada uno puede sentirse contento de sí mismo y sin esperar nada de fuera, con tal que observe solamente tres cosas, a las que se refieren las tres reglas de moral que he puesto en el *Discurso del Método.*

La primera es que trate siempre de servirse lo mejor que pueda de su mente para conocer lo que debe hacer y lo que no debe hacer en todas las circunstancias de la vida.

La segunda, que tenga una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que su razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos le desvíen de ello; y creo que la virtud consiste en la firmeza de esta resolución, aunque no sepa de nadie que la haya explicado así nunca, sino que se la ha dividido en muchas especies, a las que se ha dado diversos nombres, a causa de los diversos objetos a los que tiende.

La tercera, que considere que, mientras se conduce así, según la razón, tanto como puede, todos los bienes que no posee están tan fuera de su poder los unos como los otros, y que por este medio se acostumbre a no desearlo, pues sólo el deseo, y el disgusto o arrepentimiento, pueden impedirnos estar contentos; pero si hacemos siempre todo lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca ningún motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hiciesen ver después que nos habíamos equivocado, porque no es por culpa nuestra. Y no deseamos tener, por ejemplo, más brazos o más lenguas de las que tenemos, y en cambio deseamos tener más salud o más riquezas, porque imaginamos que estas cosas podrían adquirirse con nuestra conducta, o que son debidas a nuestra naturaleza, y no ocurre lo mismo con aquéllas; de esta opinión podríamos librarnos considerando que, ya que hemos seguido siempre el consejo de nuestra razón, nada hemos omitido de lo que

estaba en nuestro poder, y que las enfermedades y los infortunios no son menos naturales al hombre que la prosperidad o la salud.

Por lo demás, no todos los deseos son incompatibles con la felicidad; sólo lo son aquellos que van acompañados de impaciencia y de tristeza. Tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca; basta que nuestra conciencia nos atestigüe que nunca nos ha faltado resolución ni virtud para realizar todas las cosas que hemos creído que eran las mejores, y así la virtud sola es suficiente para que estemos contentos en esta vida. Pero, puesto que, al no estar iluminada por el entendimiento, la virtud puede ser falsa, es decir, que la voluntad y resolución de obrar bien nos puede llevar a cosas malas cuando las creemos buenas, por esta razón la satisfacción que produce no es sólida, y puesto que esta virtud se opone ordinariamente a los placeres, a los apetitos y a las pasiones, es muy difícil de practicar, mientras que el recto uso de la razón, al darnos un verdadero conocimiento del bien, impide que la virtud sea falsa, e incluso, haciéndola compatible con los placeres lícitos, hace su uso tan fácil, y haciéndonos conocer la condición de nuestra naturaleza, limita nuestros deseos de tal modo, que hay que reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de este recto uso de la razón y, por consiguiente, que el estudio que sirve para adquirirlo es la ocupación más útil que pueda tenerse, como también es la más agradable y la más dulce.

Por lo tanto, me parece que Séneca hubiese tenido que enseñarnos todas las principales verdades cuyo conocimiento es requerido para facilitar el uso de la virtud y regular nuestros deseos y nuestras pasiones, y así disfrutar de la felicidad natural; esto hubiese hecho de su libro el mejor y más útil que hubiese podido escribir un filósofo pagano. Sin embargo todo esto no es más que mi opinión, que someto al juicio de Vuestra Alteza. (...)

Carta a la princesa Isabel, del 15 de septiembre de 1645.

Señora, Vuestra Alteza ha observado tan exactamente todas las causas que impidieron a Séneca exponernos claramente su opinión

en lo referente al bien soberano, y os habéis dedicado a leer su libro con tal cuidado, que temería hacerme importuno si continuase aquí examinando por orden todos sus capítulos y esto me hiciese retrasar el responder a la dificultad que os ha placido proponerme respecto de los medios de fortalecerse el entendimiento para discernir qué es lo mejor en todas las acciones de la vida. Por ello, sin detenerme ahora en seguir a Séneca, solamente intentaré explicar mi opinión en esta materia.

Según me parece, no puede haber más que dos cosas que se requieran para estar siempre en condiciones de juzgar bien: una es el conocimiento de la verdad, y la otra el hábito que hace que nos acordemos y demos nuestro asentimiento a este conocimiento cada vez que la ocasión lo requiera. Pero, como solamente Dios conoce perfectamente todas las cosas, es necesario que nos contentemos con saber las que son más de nuestro uso.

Entre ellas, la primera y principal es que hay un Dios, del que dependen todas las cosas, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, y cuyos decretos son infalibles: pues esto nos enseña a recibir con buena disposición todas las cosas que nos ocurran, como expresamente enviadas por Dios; y como el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu a considerarlo tal como es, nos sentimos naturalmente tan inclinados a amarlo que incluso sacamos alegría de nuestras aflicciones, pensando que su voluntad se realiza en que las suframos.

La segunda cosa que es necesario conocer, es la naturaleza de nuestra alma, en tanto que subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él, y capaz de gozar de una infinidad de satisfacciones que no se encuentran en esta vida; pues esto nos impide temer la muerte y aparta tanto nuestro afecto de las cosas de este mundo que miramos con desprecio todo lo que se debe a la fortuna.

Para ello puede servir mucho también que se juzgue dignamente sobre las obras de Dios, y que se tenga de la extensión del universo la vasta idea que he tratado de hacer concebir en el tercer libro de mis Principios; pues si nos imaginamos que por encima de los cielos no hay más que espacios imaginarios, y que todos los cielos sólo se han hecho para el servicio de la tierra, y la tierra para el hombre, nos sentimos inclinados a pensar que esta tierra es

nuestra principal residencia, y esta vida la mejor vida nuestra; y en lugar de conocer las perfecciones que hay verdaderamente en nosotros, atribuimos a las demás criaturas unas imperfecciones que no tienen, para elevarnos por encima de ellas, y con una presunción impertinente, queremos participar de los designios de Dios y tomar con él la tarea de regir al mundo, cosa que ocasiona una infinidad de vanas inquietudes y disgustos.

Después que se ha reconocido así la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la grandeza del universo, todavía hay una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: esta verdad es que, aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las otras, y cuyos intereses por consiguiente son distintos de los intereses de los demás, sin embargo debemos pensar que no podríamos subsistir solos, y que somos, en efecto, una de las partes del universo, y más particularmente aun una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que estamos unidos por nuestra residencia, por nuestra promesa, por nuestro nacimiento. Y hay que preferir siempre los intereses del todo del que formamos parte a los de nuestra persona en particular; pero con medida y discreción, pues obraríamos equivocadamente exponiéndonos a un gran mal para procurar solamente un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país, y si un hombre vale más él solo que todo el resto de su pueblo, no tendría razón en querer perderse para salvarlo. Pero si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no dudaríamos en perjudicar mucho a los demás hombres cuando creyésemos obtener una pequeña comodidad y no tendríamos ninguna amistad verdadera, ni ninguna fidelidad, ni en general ninguna virtud; mientras que si nos consideramos como una pequeña parte del público, hallamos placer en hacer bien a todos e incluso no tememos exponer nuestra vida para servir a los demás cuando la ocasión se presenta; hasta podríamos perder nuestra alma, si pudiese hacerse, para salvar a las demás. De suerte que esta consideración es la fuente y el origen de las acciones más heroicas que puedan hacer los hombres; pues los que se exponen a la muerte por vanidad, los que esperan elogios, o los que lo hacen por estupidez, los que no comprenden el peligro, creo que son más dignos de lástima que

de aprecio. Pero cuando uno se expone a la muerte porque cree que es su deber, o bien cuando sufre cualquier otro mal a fin de que redunde un bien a los demás, aunque tal vez no considere con reflexión que hace esto porque debe más al pueblo del que forma parte, que a sí mismo en su particularidad, lo hace sin embargo en virtud de esta consideración que está confusamente en su pensamiento. Y estamos naturalmente inclinados a tenerla cuando conocemos y amamos a Dios como se debe; pues entonces, confiándonos completamente a su voluntad, nos despojamos de nuestros propios intereses y no tenemos otro deseo que hacer lo que creemos que le es grato; como consecuencia de ello tenemos unas satisfacciones y unos contentamientos de espíritu que valen incomparablemente más que todas las pequeñas alegrías pasajeras que dependen de los sentidos.

Además de estas verdades que se refieren en general a todas nuestras acciones, es necesario también conocer muchas otras que se refieren más particularmente a cada una de ellas. Las principales me parecen ser aquellas que he señalado en mi última carta: a saber, que todas nuestras pasiones nos representan los bienes a cuya busca nos incitan, mucho más grandes de lo que verdaderamente son, y que los placeres del cuerpo no son nunca tan duraderos como los del alma, ni tan grandes, cuando los poseemos, como nos lo parecían cuando los esperábamos. Debemos observar esto cuidadosamente a fin de que, cuando nos sintamos afectados por alguna pasión, suspendamos nuestro juicio hasta que ésta se haya calmado y no nos dejemos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo.

A esto no puedo añadir nada más sino que es necesario también examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para saber hasta dónde debemos seguirlas. Y aunque no podamos tener demostraciones rigurosas de todo, debemos tomar un partido y adherirnos a las opiniones que nos parezcan más verosímiles, respecto de las cosas que están al uso, a fin de que, cuando llega el momento de obrar, nunca estemos irresolutos. Pues sólo la irresolución causa disgustos y arrepentimientos.

Ya he dicho anteriormente que además del conocimiento de la verdad, se requiere también el hábito para estar siempre dis-

puesto a juzgar bien. Pues, como no podemos estar atentos continuamente a lo mismo, por claras y evidentes que antes hayan sido las razones que nos han persuadido acerca de alguna verdad, podemos después apartarnos de creerla por falsas apariencias, si por una larga y frecuente meditación no la hemos imprimido en nuestro espíritu de tal modo que se haya convertido en un hábito. En este sentido tiene razón en la escolástica cuando dicen que las virtudes son hábitos; pues, en efecto, casi nunca se falta por no tener en teoría el conocimiento de lo que se debe hacer, sino solamente por no tenerlo en la práctica, es decir, por falta de tener un firme hábito de creerla. Y porque, mientras examino aquí estas verdades, aumento también en mí el hábito de ellas, estoy particularmente obligado a Vuestra Alteza porque me permite hablarle de ellas. (...)

CAPÍTULO II

PASCAL

Pensamientos (selección)[1].

I. LOS DOS INFINITOS

72. Que el hombre contemple, pues, la naturaleza entera en su alta y plena majestad, que aleje su vista de los bajos objetos que le rodean. Que mire esta resplandeciente luz, puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra le parezca como un punto comparada con la extensa órbita que describe y que se asombre de que esta misma órbita sólo es un pequeño punto respecto de la que abarcan los astros que giran por el firmamento. Pero si nuestra vista se detiene ahí, que la imaginación vaya más allá; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le acerca. Por más que hinchemos nuestras ideas más allá de los espacios imaginables, sólo engendramos átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera, cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna. En fin, el

---

1. Los números corresponden a la edición Brunschvicg

carácter sensible más grande de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento.

Que el hombre, volviendo a sí mismo, considere lo que es él comparado con lo que es; que se mire como perdido en este rincón apartado de la naturaleza, y que desde esta pequeña celda en que se halla alojado, es decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo valor. ¿Qué es un hombre en el infinito?

Pero, para presentarle otro prodigio igualmente asombroso, que busque las cosas más delicadas en aquellos que conoce. Que un pequeño insecto le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo unas partes incomparablemente más pequeñas, sus patas con articulaciones, venas en sus patas, sangre en sus venas, humores en esta sangre, gotas en estos humores y vapores en estas gotas; que, dividiendo aun estas últimas cosas, agote sus fuerzas en estos conceptos, y que el último objeto al que pueda llegar, sea ahora el de nuestro discurso; pensará tal vez que ésta es la extrema pequeñez de la naturaleza. Yo quiero hacerle ver ahí dentro un nuevo abismo. Quiero pintarle no sólo el universo visible, sino la inmensidad que se puede concebir de la naturaleza, dentro del recinto de este resumen que es el átomo. Que vea ahí una infinidad de universos, cada uno de los cuales tiene su firmamento, sus planetas, su tierra, en la misma proporción que el mundo visible; en esta tierra de los animales, y por último de los insectos, en los que encontrará lo que los primeros han dado; y hallando aun en las demás la misma cosa sin fin y sin reposo, que se pierda en estas maravillas, tan asombrosas en su pequeñez como las otras por su extensión; pues, quién no se admirará de que nuestro cuerpo, que hace poco no era perceptible en el universo, imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo, respecto de la nada a donde se puede llegar.

Quien se considere de esta suerte se asustará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado, entre estos dos abismos del infinitio y la nada, temblará a la vista de tales maravillas; y creo que cambiándose su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a buscarlas con presunción.

Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en comparación con el infinito, un todo en comparación con la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde está sacado, y el infinito en que está sumergido.

¿Qué hará, pues, sino conocer [alguna] apariencia del medio de las cosas, en una desesperación eterna de no poder conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y han sido llevadas hasta lo infinito. ¿Quién seguirá estos asombrosos avances? El autor de estas maravillas las comprende. Los demás no pueden.

Por falta de haber contemplado estos infinitos, los hombres se han dedicado temerariamente a la investigación de la naturaleza, como si tuviesen alguna proporción con ella. Es cosa extraña que hayan querido comprender los principios de las cosas, y de ahí llegar a conocerlo todo, con una presunción tan infinita como su objeto. Pues es indudable que no puede formarse este proyecto sin una presunción o una capacidad infinita, como la naturaleza.

Cuando se es instruido, se comprende que, habiendo la naturaleza grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, ellas casi todas participan de su doble infinitud. Y así vemos que todas las ciencias son infinitas en la extensión de sus investigaciones, pues ¿quién duda de que la geometría, por ejemplo, tiene una infinidad de infinidades de proposiciones para exponer? Son también infinitas en la multitud y debilidad de sus principios; pues ¿quién no ve que los que se proponen como los últimos no se sostienen por sí mismos, y que están apoyados en otros, que teniendo a otros como apoyo, no permiten que haya nunca uno último? Pero nosotros hacemos con los últimos que aparecen a la razón como hacemos con las cosas materiales, en las que llamamos un punto indivisible aquél más allá del cual nuestros sentidos ya no perciben nada, aunque sea infinitamente divisible por su naturaleza.

De estos dos infinitos de las ciencias, el de la grandeza es el más visible, y por ello son muy pocos los que pretenden conocer todas las cosas. «Voy a hablar de todo», decía Demócrito.

Pero lo infinito en pequeño es mucho menos visible. Los filósofos han pretendido llegar a él, y ahí todos han tropezado. Esto ha dado lugar a estos títulos tan corrientes: *De los principios de las cosas*, *De los principios de la filosofía*, y a otros parecidos, tan fastuosos en realidad, aunque menos en apariencia, que este otro que salta a los ojos: *De omni scibili*.

Nos creemos naturalmente más capaces de llegar al centro de las cosas que de abarcar su circunferencia; la extensión visible del mundo nos sobrepasa visiblemente, pero como nosotros sobrepasamos a las cosas pequeñas, nos creemos más capaces de poseerlas, y sin embargo no se necesita menos capacidad para llegar hasta la nada que para llegar hasta el todo: es necesario que sea infinita para lo uno y para lo otro, y me parece que aquel que hubiese comprendido los últimos principios de las cosas podría también llegar a conocer el infinito. Lo uno depende de lo otro, y lo uno conduce a lo otro. Estos extremos se tocan y se unen a fuerza de estar alejados, y se encuentran en Dios y solamente en Dios.

Conozcamos pues nuestro alcance; somos algo y no lo somos todo; el ser que tenemos nos roba el conocimiento de los primeros principios que nacen de la nada; y el poco ser que tenemos nos oculta la vista del infinito.

Nuestra inteligencia en el orden de las cosas inteligibles tiene el mismo puesto que nuestro cuerpo en la extensión de la naturaleza.

Limitados de todas maneras, este estado que ocupa el medio entre dos extremos se halla en todas nuestras potencias. Nuestros sentidos no perciben nada extremo, demasiado ruido nos ensordece, demasiada luz nos deslumbra, demasiada distancia y demasiada proximidad impide la visión, demasiada longitud y demasiada brevedad del discurso lo obscurecen, demasiada verdad nos asombra (yo sé de quien no puede comprender que si de 0 se quitan 4 queda 0), los primeros principios tienen demasiada evidencia para nosotros, demasiado placer incomoda, demasiadas consonancias desagradan en la música, y demasiados beneficios irritan, queremos tener con qué pagar con creces la deuda. (...) Demasiada juventud o demasiada vejez estorban a la inteligencia, demasiada instrucción o demasiado poca; en resumen, las cosas extremas son

para nosotros como si no existiesen, y nosotros no existimos respecto de ellas; se nos escapan, o nosotros a ellas.

Éste es nuestro estado verdadero; es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Navegamos en un intermedio vasto, siempre inciertos y flotantes, arrastrados de un extremo al otro. Cualquier término al que pensemos asirnos y afianzarnos, se bambolea y nos abandona; y si lo seguimos, escapa a nuestros intentos de asirlo, nos resbala y huye con una huida eterna. Nada se detiene para nosotros. Es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; ardemos en deseos de hallar una posición firme, y una última base estable para edificar en ella una torre que se eleve hasta el infinito, pero todo nuestro fundamento se derrumba y la tierra se abre hasta los abismos.

No busquemos, pues, seguridad ni firmeza. Nuestra razón se ve constantemente desengañada por la inconstancia de las apariencias, nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y se le escapan.

Comprendido esto, creo que cada cual se estará quieto en el estado en que la naturaleza lo colocó. Y como este medio que nos ha tocado en suerte está siempre distante de los extremos, ¿qué importa que el hombre tenga un poco más de inteligencia de las cosas? Si la tiene, las toma desde un poco más alto. ¿No está siempre infinitamente alejado del fin, y la duración de nuestra vida no está de igual modo infinitamente alejada de la eternidad, aunque dure diez años más?

En presencia de estos infinitos, todos los finitos son iguales; y yo no veo por qué se deba asentar la imaginación más sobre uno que sobre otro. Sólo la comparación que hacemos de nosotros con lo finito nos causa pesar.

Si el hombre se estudiase él primero, vería qué incapaz es de pasar más allá. ¿Cómo sería posible que una parte conociese el todo? Pero aspirará tal vez a conocer al menos las partes con las que guarda proporción. Pero las partes del mundo tienen todas entre sí una relación y un encadenamiento tal, que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo.

El hombre, por ejemplo, tiene relación con todo lo que co-

noce. Necesita de un lugar para ser contenido, del tiempo para durar, del movimiento para vivir, de elementos que lo compongan, de calor y alimentos para nutrirse, de aire para respirar; ve la luz, siente los cuerpos; en fin, todo está en relación con él. Es necesario, pues, para conocer al hombre, saber por qué necesita el aire para subsistir, y para conocer el aire, saber por qué tiene esta relación con la vida del hombre, etc. La llama tampoco vive sin el aire; así, para conocer lo uno, hay que conocer lo otro. Y puesto que todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas se unen por un lazo natural e insensible que ata las más alejadas y las más diferentes, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, e igualmente conocer el todo sin conocer particularmente las partes.

Y lo que acaba de hacer completa nuestra imposibilidad de conocer las cosas, es que ellas son simples y nosotros somos compuestos de dos naturalezas opuestas y de diverso género, el alma y el cuerpo. Pues, es imposible que la parte que razona en nosotros sea otra cosa que espiritual, y si se pretendiese que somos simplemente corpóreos, quedaríamos aún más excluidos del conocimiento de las cosas, ya que no hay nada tan inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma; no nos es posible conocer cómo se conocería. Y así, si somos simplemente materiales, no podemos conocer en absoluto, y si estamos compuestos de espíritu y de materia, no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corpóreas.

De ahí viene que casi todos los filósofos confunden las ideas de las cosas, y hablan de las cosas corpóreas espiritualmente y de las espirituales corporalmente. Porque dicen con atrevimiento que los cuerpos tienden hacia abajo, que aspiran a su centro, que huyen de su destrucción, que temen el vacío, que tienen inclinaciones, simpatías, antipatías, cosas todas que sólo pertenecen a los espíritus. Y al hablar de los espíritus, los consideran como en un lugar, y les atribuyen el movimiento de un sitio a otro, cosas que pertenecen a los cuerpos.

En lugar de recibir las ideas de estas cosas puras, las teñimos con nuestras cualidades, e impregnamos de nuestro ser compuesto todas las cosas simples que contemplamos.

¿Quién no creería, al vernos componer todas las cosas de espíritu y de cuerpo, que esta mezcla nos sería muy comprensible? Y, sin embargo, es la cosa que se comprende menos. El hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza; pues no puede concebir qué es el cuerpo, y aún menos qué es el espíritu, y menos que ninguna otra cosa, cómo un cuerpo puede estar unido a un espíritu. Este es el colmo de sus dificultades, y sin embargo es su propio ser: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.*

II. LA APUESTA

233. *Infinito-nada.* Nuestra alma está puesta en el cuerpo, en el que encuentra número, tiempo, dimensiones. Ella razona sobre esto y lo llama naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa.

La unidad añadida a lo infinito no lo aumenta en nada, igual que un pie añadido a una medida infinita. Lo finito se anula en presencia de lo infinito, y se convierte en la nada. Así ocurre con nuestro espíritu ante Dios, y nuestra justicia ante la justicia divina. (...)

Conocemos que hay un infinito e ignoramos su naturaleza. Como sabemos que es falso que los números sean finitos, por lo tanto es verdadero que hay un infinito en número. Pero no sabemos lo que es: es falso que sea par, y es falso que sea impar; pues añadiéndole la unidad no cambia de naturaleza; sin embargo es un número, y todo número es par o impar (verdad es que esto se entiende de todo número finito). Así puede conocerse que hay un Dios sin saber qué es.

¿No hay una verdad substancial, viendo tantas cosas que no son la verdad misma?

Nosotros pues conocemos la existencia y la naturaleza de lo finito, porque somos finitos y extensos como él. Y conocemos la existencia de lo infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la naturaleza ni la existencia de Dios, porque Dios no tiene ni extensión ni límites.

Pero conocemos su existencia por la fe, y conoceremos su naturaleza por la gloria. Ahora bien, ya he demostrado que puede conocerse la existencia de una cosa sin conocer su naturaleza.

Hablemos ahora según las luces naturales.

Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible, porque no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros. Somos pues incapaces de conocer ni qué es ni si es. Siendo así, ¿quién se atreverá a intentar resolver esta cuestión? No nosotros, que no tenemos ninguna relación con él.

¿Quién censurará pues a los cristianos el que no puedan darnos razón de su creencia, cuando ellos profesan una religión de la que no pueden dar razón? Ellos declaran al exponerla al mundo que es una necedad, *stultitiam;* y ¡después os quejáis de que no la prueben! Si la probasen, no tendrían palabra: precisamente por esta falta de pruebas no están faltos de sentido. —«Sí, pero aunque esto excuse a los que la ofrecen así y les libra de la censura de presentarla sin razón, no excusa a los que la reciben.» — Examinemos pues este punto, y digamos: «Dios existe o no existe.» Pero, ¿de qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar: hay un caos infinito que nos separa. Se está jugando un juego, al extremo de esta distancia infinita, en donde saldrá cara o cruz. ¿Por cuál apostaréis? Según la razón, no podéis hacerlo ni por lo uno ni por lo otro; por la razón no podéis defender ninguna de las dos.

No censuréis pues de falsos a los que han tomado un partido, pues vosotros no sabéis nada. — «No, pero yo los censuraré no por haber escogido esto, sino por haber escogido, porque, aunque el que dice cara y el que dice cruz estén en una falta equivalente, los dos están en falta: lo justo es no apostar.»

—Sí, pero es necesario apostar; no es voluntario, os habéis embarcado. ¿Qué partido tomaréis, pues? Veamos. Puesto que es fuerza escoger, veamos qué os interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas a comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de las que debe huir: el error y la miseria. Vuestra razón no queda más lastimada al elegir uno que el otro, porque es necesario escoger. Éste es un

punto resuelto. Pero ¿y vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida, llamando cruz a que Dios existe. Consideremos estos dos casos: si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad pues que existe, sin vacilar. —«Esto es admirable. Sí, es necesario apostar; pero tal vez apuesto demasiado»—. Veamos. Puesto que hay un azar igual de ganancia y de pérdida, si no tuvieseis que ganar más que dos vidas por una, podríais apostar; pero si se pudiesen ganar tres, sería necesario jugar (ya que estáis en la necesidad de jugar) y seríais imprudente, cuando os veis forzado a jugar, si no arriesgaseis vuestra vida para ganar tres en un juego en el que hay igual probabilidad de ganancia y de pérdida. Pero lo que hay es una eternidad de vida y de felicidad. Y siendo así, habiendo una infinidad de probabilidades de suerte, de las que sólo una fuese la vuestra, aun tendríais razón en apostar uno para obtener dos, y obraríais equivocadamente, estando obligado a jugar, rehusando jugar una vida contra tres en un juego en el que, entre una infinidad de probabilidades de suerte, hay una para usted, si hubiese que ganar una infinidad de vida infinitamente feliz. Pero aquí hay una infinidad de vida infinitamente feliz que ganar, una probabilidad de ganar contra un número finito de probabilidades de pérdida, y lo que jugáis es finito. Esto quita todo partido: en dondequiera que existe lo infinito, y no hay infinidad de probabilidades de pérdida contra la de la ganancia, no hay que sopesar nada, es necesario darlo todo. Y así, cuando es fuerza jugar, hay que renunciar a la razón para conservar la vida, más que arriesgarla por la ganancia infinita tan pronta a llegar como la pérdida de la nada.

Porque de nada sirve decir que es incierto si se ganará, y que es cierto que se arriesga, y que la infinita distancia que hay entre la *certeza* de lo que se expone, y la *incertidumbre* de lo que se ganará, iguala el bien finito, que se expone con certeza, con el infinito que es incierto. Esto no es así. Todo jugador arriesga con certidumbre para ganar con incertidumbre; y, sin embargo, arriesga lo finito con certidumbre para ganar con incertidumbre lo finito sin pecar contra la razón. No hay una infinita distancia entre esta certeza de lo que se expone y la incertidumbre de la ganancia; esto es falso. Hay en verdad un infinito entre la certeza de ganar y la

certeza de perder. Pero, la incertidumbre de ganar es proporcionada a la certeza de lo que se arriesga, según la proporción de las probabilidades de ganancia y de pérdida. Y de ahí viene, que si hay tantas probabilidades de un lado como de otro, el partido es jugar igual contra igual, y entonces la certeza de lo que se expone es igual a la incertidumbre de la ganancia; da lo mismo que esté infinitamente distante. Y así nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando se arriesga lo finito en un juego en el que hay iguales probabilidades de ganancia que de pérdida, y se puede ganar lo infinito. Esto es demostrativo; y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta es una.

«Lo confieso, lo reconozco. Pero ¿no hay medio de ver el fondo del juego?» — Sí, la Escritura y lo demás.

«Sí, pero tengo las manos atadas y la boca muda; me fuerzan a apostar, y no tengo libertad; no me dejan en libertad, y estoy hecho de tal manera que no puedo creer. ¿Qué queréis pues que haga?»

— Es verdad. Pero comprobad al menos vuestra impotencia para creer, ya que la razón os lleva a ello, y sin embargo no podéis. Trabajad, pues, no en convenceros por el aumento de las pruebas de la existencia de Dios, sino en la disminución de vuestras pasiones. Queréis ir a la fe pero no sabéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y pedís el remedio: aprended de los que han estado ligados como vosotros, y que ahora apuestan toda su fortuna; son gentes que conocen el camino que queréis seguir, y que se han curado del mal del que queréis sanar. Seguid la manera como ellos han comenzado: haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente esto os hará creer y os embrutecerá. — «Pero esto es lo que yo temo.» — ¿Y por qué? ¿Qué tenéis que perder?

Pero como señal de que esto conduce a ello, esto disminuirá las pasiones, que son vuestros grandes obstáculos.

Fin de este discurso. — Ahora bien, ¿qué mal os ocurrirá tomando este partido? Seréis fiel, honrado, humilde, agradecido, benéfico, amigo sincero, verdadero. En verdad, no estaréis ya en los placeres corrompidos, en la gloria, en las delicias; pero ¿no tendréis otros? Os digo que ganaréis en esta vida, y a cada paso

que deis por este camino, veréis tanta certeza de ganancia, y tanto la nada de lo que arriesgáis, que reconoceréis al fin que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la que no habéis dado nada.

«Oh, este discurso me transporta, me cautiva, etc.»

—Si este discurso os agrada y os parece importante, sabed que está hecho por un hombre que se puso de rodillas antes y después, para rogar a este Ser infinito y sin partes, al que somete todo lo suyo, que se someta también lo vuestro para vuestro bien propio y para su gloria, y que así la fuerza se avenga con esta bajeza.

III. EL CORAZÓN Y LA RAZÓN

253. Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón.

267. El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan; sólo es débil si no llega hasta reconocer esto.

Y si las cosas naturales la sobrepasan, ¿qué se dirá de las sobrenaturales?

268. *Sumisión.* Es preciso saber dudar donde hace falta, afirmar donde hace falta, sometiéndose donde hace falta. Quien no lo hace así no entiende la fuerza de la razón. Hay algunos que faltan contra estos tres principios, o afirmándolo todo como demostrable, por falta de ser hábil en demostraciones; o dudando de todo, por falta de saber dónde es preciso someterse; o sometiéndose en todo, por falta de saber dónde es necesario juzgar.

269. Sumisión es uso de la razón, y en ello consiste el verdadero cristianismo.

270. San Agustín. La razón no se sometería jamás si no considerarse que hay ocasiones en que debe someterse. Es pues justo que se someta cuando juzga que debe someterse.

272. No hay nada más conforme a la razón que esta desautorización de la razón.

273. Si todo se somete a la razón, nuestra religión no tendrá nada misterioso ni sobrenatural. Si se choca con los principios de la razón, nuestra religión será absurda y ridícula.

274. Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento. Pero la fantasía es parecida y contraria al sentimiento, de suerte que no se puede distinguir entre estos contrarios. Uno dice que mi sentimiento es fantasía, el otro que su fantasía es sentimiento. Sería necesario tener una regla. Se ofrece la razón, pero ésta es inclinable en todos sentidos, y así no hay ninguna.

275. Los hombres con frecuencia toman su imaginación como su corazón, y creen estar convertidos desde que piensan en convertirse.

276. Roannez decía: «Las razones me vienen después, pero primero la cosa me agrada o me desagrada sin saber la razón, y sin embargo, me desagrada por aquella razón que sólo después descubro.» Pero yo creo no que esto desagrade por razones que se hallan después, sino que se encuentran estas razones porque esto nos desagrada.

277. El corazón tiene razones que la razón no conoce; se sabe en mil cosas. Yo digo que el corazón ama al ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente, según se entregue a ellos; y se endurece contra el uno o el otro, a elección. Habéis rechazado uno y conservado otro: ¿os amáis por razón?

278. Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. Esto es la fe, Dios sensible al corazón, no a la razón.

280. ¡Qué distancia hay del conocimiento de Dios a amarlo!

281. Corazón, instinto, principios.

282. Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón. De esta última manera conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento que no tiene parte en ellos, trate de combatirlos. Los pirrónicos lo tienen como único objeto, e inútilmente trabajan en ello. Sabemos que no soñamos, por impotentes que seamos de probarlo por la razón, y esta impotencia no lleva a otra conclusión que la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es más firme que ninguna de las razones que nos dan. Y es necesario que la razón se apoye en estos conocimientos del corazón y del instinto, y en ellos fundamente todo su discurso. (El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos; y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados de los que el uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza, aunque por distintos caminos.) Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios, para consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón pidiese a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que demuestra para aceptarlas.

Esta impotencia no puede pues servir sino para humillar la razón, que querría juzgar de todo, pero no para combatir nuestra certeza, como si la razón fuese la única capaz de instruirnos. ¡Pluguiese a Dios que nunca tuviésemos necesidad de ella, y que conociésemos todas las cosas por instinto y por sentimiento! Pero la naturaleza nos ha negado este bien, y, por el contrario, nos ha dado muy pocos conocimientos de esta clase; todos los demás no pueden ser adquiridos sino por razonamiento.

Por ello aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón son muy felices y legítimamente persuadidos. Pero a aquellos que no la tienen no podemos dársela sino por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin el cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación.

283. *El orden. Contra la objeción de que la Escritura no tiene orden.* El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que es por principios y demostraciones; el del corazón es distinto. No puede probarse que se deba ser amado, exponiendo por orden las causas del amor; sería ridículo.

Jesucristo y san Pablo tienen el orden de la caridad, no el del entendimiento; pues querían enardecer, no instruir. San Agustín, lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que se relaciona con el fin, para mostrar siempre este fin.

IV. LOS TRES ÓRDENES

793. La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, pues ésta es sobrenatural.

Todo el esplendor de las grandezas no tiene brillo para las gentes que están consagradas a las investigaciones del espíritu.

La grandeza de los espirituales es invisible a los reyes, a los ricos, a los capitanes, a todos estos grandes de la carne.

La grandeza de la sabiduría, que no hay ninguna sino de Dios, es invisible a los carnales y a los espirituales. Son tres órdenes diferentes en género.

Los grandes genios tienen su imperio, su esplendor, su grandeza, su victoria, su brillo, y no necesitan las grandezas carnales, con las que no tienen relación. Son vistos con el espíritu, no con los ojos, y les basta.

Los santos tienen su imperio, su esplendor, su victoria, su brillo, y no necesitan las grandezas carnales o espirituales, con las que no tienen ninguna relación, porque no añaden ni quitan. Son vistos por Dios y los ángeles, y no por los cuerpos ni por los espíritus curiosos; Dios les basta.

Arquímedes, sin esplendor, merecería la misma veneración. No ha dado batallas que vean los ojos, pero ha proporcionado a todos los espíritus sus invenciones. ¡Qué resplandor tiene para los espíritus!

Jesucristo, sin bienes y sin ninguna producción de ciencia, está

en su orden de santidad. No ha dado ninguna invención, no ha reinado, pero fue humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin ningún pecado. ¡Cómo ha venido con gran pompa y prodigiosa magnificencia a los ojos del corazón, que ven la sabiduría!

Hubiese sido inútil a Arquímedes presentarse como príncipe en sus libros de geometría, aunque lo fuese.

Hubiese sido inútil a nuestro Señor Jesucristo, para resplandecer en su reino de santidad, venir como rey; pero vino con el resplandor de su orden.

Es completamente ridículo escandalizarse por la humildad de Jesucristo, como si esta bajeza fuese del mismo orden al que pertenece la grandeza que él quería hacer triunfar. Considérese esta grandeza en su vida, en su pasión, en su obscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en su abandono, en su secreta resurrección, y en todo lo demás, se la verá tan grande, que no habrá motivo para escandalizarse de una bajeza que no existe.

Pero hay quienes no pueden admirar sino las grandezas carnales, como si no hubiese otras espirituales; y otros que solamente admiran las espirituales, como si no hubiese otras infinitamente más altas en la sabiduría.

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen tanto como el menor de los espíritus; pues éste conoce todo esto y a sí mismo, y los cuerpos, nada.

Todos los cuerpos juntos, y todos los espíritus juntos, y todas sus realizaciones, no valen tanto como el menor movimiento de la caridad. Éste es un orden infinitamente más elevado.

De todos los cuerpos juntos no pueden hacerse salir un pensamiento, ni aun pequeño; es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no puede sacarse un movimiento de verdadera caridad, es imposible y de otro orden sobrenatural.

CAPÍTULO III

SPINOZA

Ética (selección).

I. DIOS

Primera parte.

Definiciones 1. Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia; dicho de otro modo, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.

2. Se dice finita en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito porque siempre concebimos otro mayor. Igualmente un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no está limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

3. Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, del cual deba formarse.

4. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento concibe en una substancia como constitutivo de su esencia.

5. Por modo entiendo las afecciones de la substancia, o dicho de otro modo, aquello que es en otra cosa, por la que es además concebido.

6. Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

7. Se llama libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza, y es determinada por sí sola a obrar; se llama necesaria o más bien forzada aquella cosa que es determinada por otra a existir y a obrar de una cierta y determinada manera.

Axiomas 1. Todo lo que es, es en sí o es en otra cosa.

2. Aquello que no puede ser concebido por otra cosa debe ser concebido por sí.

3. De una causa determinada se sigue necesariamente un efecto, y al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.

4. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve.

5. Las cosas que no tienen nada de común entre sí no pueden ser comprendidas la una por la otra; o sea, el concepto de una no envuelve el concepto de la otra.

6. Una idea verdadera debe convenir con su objeto *(ideatum)*.

7. En toda cosa que puede ser concebida como no existente, su esencia no envuelve la existencia.

Proposiciones 1. Una substancia es anterior en naturaleza a sus afecciones.

2. Dos substancias que tengan atributos diferentes no tienen nada en común entre sí.

3. Si dos cosas no tienen nada en común entre sí, una de ellas no puede ser causa de la otra.

5. No puede haber en la naturaleza dos o más substancias de la misma naturaleza o atributo.

6. Una substancia no puede ser producida por otra substancia.

7. El existir pertenece a la naturaleza de una substancia.

8. Toda substancia es necesariamente infinita.

9. En proporción con la realidad o el ser que posee cada cosa. le corresponden un mayor número de atributos.

10. Cada uno de los atributos de una substancia debe ser concebido por sí.

11. Dios, o sea la substancia que está constituida por una infinidad de atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

12. De ningún atributo de una substancia, se puede formar un concepto verdadero, del que se siga que esta substancia puede ser dividida.

13. Una substancia absolutamente infinita es indivisible.

14. Ninguna substancia, fuera de Dios, puede ser dada ni concebida.

15. Todo lo que es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios.

16. De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse una infinidad de cosas en una infinidad de modos, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento finito.

17. Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y sin ser forzado por nadie.

18. Dios es causa inmanente de todas las cosas, y no trascendente.

19. Dios es eterno, o dicho de otro modo, todos los atributos de Dios son eternos.

20. La existencia de Dios y su esencia son una sola y la misma cosa.

21. Todo lo que se sigue de la naturaleza de un atributo de Dios tomada absolutamente, ha debido siempre existir y es infinito, o sea, es infinito y eterno por este mismo atributo.

22. Todo lo que se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto ha sido afectado por una modificación que existe necesariamente y es infinita en virtud de este atributo, debe también existir necesariamente y ser infinito.

23. Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de un atributo de Dios tomada absolutamente, o bien de un atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita.

24. La esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia.

25. Dios no es sólo causa eficiente de la existencia, sino también de la esencia de las cosas.

26. Una cosa que está determinada a producir algún efecto, ha sido necesariamente determinada por Dios; y aquella que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse a sí misma a producir un efecto.

27. Una cosa que ha sido determinada por Dios a producir un efecto, no puede hacerse a sí misma indeterminada.

28. Cualquier cosa singular, o sea, cualquier cosa que sea finita y tenga una existencia determinada, no puede existir y ser determinada a producir algún efecto, si no está determinada a existir y a producir este efecto por otra causa que sea también finita y tenga una existencia determinada; y a su vez esta causa no puede tampoco existir y ser determinada a producir algún efecto, si no está determinada a existir y a producir este efecto por otra que sea también finita y tenga una existencia determinada, y así hasta el infinito.

29. En la naturaleza de las cosas, no hay nada contingente; sino que todo está determinado a existir y a obrar de un cierto modo por la necesidad de la naturaleza divina.

30. Un entendimiento, finito o infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.

31. El entendimento en acto, finito o infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la «naturaleza naturalizada» y no a la «naturaleza naturalizante».

32. La voluntad no puede ser llamada causa libre, sino sólo causa necesaria.

33. Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera y según un orden diferente de la manera y el orden en que han sido producidas.

Segunda parte.

Definiciones 1. Entiendo por cuerpo un modo que expresa de una manera definida y determinada la esencia de Dios, en cuanto es considerada como cosa extensa.

3. Entiendo por idea un concepto que el espíritu *(mens)* forma porque es cosa pensante.

4. Por idea adecuada entiendo una idea que, considerada en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la verdadera idea.

Axiomas 1. La esencia del hombre no envuelve la existencia como necesaria, es decir que, según el orden de la naturaleza, lo mismo puede suceder que este hombre exista como que no exista.

2. El hombre piensa.

3. No hay modos de pensar, como el amor, el deseo, o todos aquellos que son designados con el nombre de afección del alma *(affectus animi)*, si en el mismo individuo no se da una idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

4. Sentimos que un determinado cuerpo está afectado de muchas maneras.

5. No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular, fuera de los cuerpos y los modos de pensar.

Proposiciones 1. El pensamiento es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante.

2. La extensión es un atributo de Dios, es decir. Dios es una cosa extensa.

3. Hay necesariamente en Dios una idea tanto de su esencia. como de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia.

4. La idea de Dios, de la que se siguen una infinidad de cosas y una infinidad de modos, no puede ser sino única.

5. El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, sólo en tanto que es considerado como cosa pensante, y no en tanto que se explica por otro atributo. Es decir, que, las ideas, tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares, reconocen como causa eficiente, no los objetos *(ideata)* o las cosas percibidas, sino a Dios mismo en tanto es cosa pensante.

7. El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas.

10. El ser de la substancia no pertenece a la esencia del hombre, o dicho de otro modo, la forma del hombre no la constituye una substancia.

11. Lo que constituye el ser del alma humana no es otra cosa que la idea de una cosa singular que existe en acto.

12. Todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana; dicho de otro modo, una idea es necesariamente dada en ella; es decir, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá suceder en este cuerpo que el alma no lo perciba.

13. El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir un modo definido de la extensión existente en acto, y nada más.

14. El alma humana es apta para percibir gran número de cosas, tanto más, porque su cuerpo puede ser dispuesto de maneras muy diversas.

15. La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de un número abundante de ideas.

22. El alma humana percibe no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones.

23. El alma se conoce a sí misma sólo en cuanto percibe las ideas de las afecciones de los cuerpos.

25. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado del cuerpo exterior.

27. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado del mismo cuerpo humano.

28. Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, consideradas solamente en su relación con el alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.

29. Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, consideradas solamente en su relación con el alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.

29. La idea de la idea de cualquier afección del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado del alma humana.

32. Todas las ideas, consideradas en su relación con Dios, son verdaderas.

33. Nada hay positivo en las ideas en relación con aquello por lo que son tenidas por falsas.

34. Toda idea que en nosotros es absoluta. es decir, adecuada y perfecta, es verdadera.

35. La falsedad consiste en la privación de conocimiento que encierran las ideas inadecuadas, es decir. mutiladas y confusas.

36. Las ideas inadecuadas y confusas se deducen [las unas de las otras] con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.

40. Todas las ideas que en el alma se deducen de las ideas que son en ella adecuadas. son también adecuadas.

Escolio II. Por todo lo que se ha dicho anteriormente, se ve con claridad que tenemos muchas percepciones y formamos nociones universales [sacando su origen]: 1.°, de los objetos singulares que nos son representados por los sentidos de una manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento; por esta razón acostumbro a llamar a estas percepciones conocimientos por experiencia vaga; 2.°, de los signos, por ejemplo, del hecho de que al oir o leer ciertas palabras, nos acordamos de las cosas y formamos de ellas unas ideas parecidas a aquellas por las que imaginamos las cosas. Por tanto, llamaré a estos dos modos de considerar las cosas *conocimiento de primer género*, opinión o imaginación; 3.°, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; llamaré a este modo razón o *conocimiento de segundo género*. Además de estos dos géneros de conocimiento, aún hay un tercero, como mostraré en lo que sigue, al que llamamos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. (...)

41. El conocimiento de primer género es la única causa de la falsedad; el conocimiento de segundo o de tercer género es necesariamente verdadero.

43. El que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa.

44. Es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas no como contingentes, sino como necesarias.

Corolario II. Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo un cierto aspecto de eternidad *(sub quadam specie aeternitatis).*

45. Cada idea de cualquier cuerpo o de una cosa singular que existe en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.

46. El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que envuelve cada idea es adecuado y perfecto.

47. El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

48. En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre; sino que el alma está determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y esta otra a su vez por otra, y así hasta el infinito.

49. No hay en el alma ninguna volición, es decir, ninguna afirmación o negación, fuera de aquella que envuelve la idea, en cuanto es idea.

Corolario. La voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa.

Quinta parte.

Proposición 24. Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios.

25. El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es conocer las cosas por el tercer género de conocimiento.

26. Cuanto más apta es el alma para conocer las cosas por el tercer género de conocimiento, más desea conocer las cosas por este género de conocimiento.

27. De este tercer género de conocimiento nace el contentamiento del alma más alto que pueda existir.

28. El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género de conocimiento, sino del segundo.

29. Todo lo que el alma conoce bajo el aspecto de eternidad *(sub specie aeternitatis)* lo conoce, no porque concibe la existencia actual presente del cuerpo, sino porque conoce la esencia del cuerpo bajo un aspecto de eternidad.

30. Nuestra alma, en cuanto se conoce a sí misma y al cuerpo bajo un aspecto de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios.

31. El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto el alma es eterna.

32. Nos complacemos en todo lo que conocemos por el tercer género de conocimiento, y esto ocurre con el acompañamiento de la idea de Dios como causa.

33. El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.

34. El alma no está sometida a las afecciones que son las pasiones sino durante la duración del cuerpo.

35. Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

36. El amor intelectual del alma por Dios es el amor mismo con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo un aspecto de eternidad; es decir, al amor intelectual del alma por Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

37. No hay nada en la naturaleza que sea contrario a este amor intelectual, es decir, que pueda destruirlo.

38. Cuantas más cosas conoce el alma por el segundo y el tercer género de conocimiento, menos afecciones malas padece y menos teme a la muerte.

39. Aquel que posee un cuerpo dotado de un gran número de aptitudes, tiene una alma cuya mayor parte es eterna.

40. Cuanta mayor perfección tiene una cosa, tanto más activa y menos pasiva es, e inversamente, cuanto más activa es, más perfecta es.

41. Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como lo primero para nosotros la piedad, la religión y absolutamente todo lo que en la cuarta parte hemos mostrado que estaba en relación con la grandeza de alma y la generosidad.

42. La bienaventuranza no es el premio de la virtud, sino la misma virtud, y no gozamos de ella porque hayamos reprimido nuestras pasiones *(libidines)*, sino que es al contrario, podemos refrenar nuestras pasiones porque gozamos de ella.

CAPÍTULO IV

MALEBRANCHE

Diálogos sobre metafísica (selección).

I. FILOSOFÍA AGUSTINIANA

Prefacio. (...) Saría inútil transcribir un mayor número de pasajes para probar que san Agustín ha creído que la Sabiduría eterna es la luz de las inteligencias y que Dios nos ilumina interiormente y *sin la mediación de ninguna criatura*, por la manifestación de su substancia, en cuanto es arquetipo de todas las obras posibles, en cuanto es arte inmutable. Pero conviene que yo pruebe aquí que, según la doctrina del mismo santo doctor, hay que decir necesariamente que *en Dios también vemos los cuerpos;* pues la proposición que sostengo, *que todas las cosas se ven en Dios*, es general. (...)

Confieso que san Agustín nunca dijo que los cuerpos se viesen en Dios. Se guardaba bien de decirlo, él que creía que se veían los objetos en sí mismos o por las imágenes corpóreas, y que los colores que los hacen visibles estaban extendidos sobre su superficie. Seguramente, si se ven los cuerpos en sí mismos, no se ven en Dios; esto es claro. Pero si se demuestra, como yo creo, que no se ven en sí mismos, y que las marcas que imprimen en el cerebro no se les parecen, como saben todos los que han estudiado óptica;

si es cierto, además, que el color sólo es la percepción por la cual el alma los ve, sostengo que, según el principio de san Agustín, nos vemos obligados a decir que los cuerpos se ven en Dios.

En efecto, reconozco y declaro que debo a san Agustín la opinión que he adelantado sobre la naturaleza de las ideas. Yo había aprendido en otros que las cualidades sensibles sólo existían en el alma, y que no veíamos los objetos en sí mismos, ni unas imágenes que se les parezcan. Pero aquí me había quedado, hasta que felizmente fui a parar a algunos pasajes de san Agustín que sirvieron para abrirme el espíritu sobre las ideas. Y comparando lo que él nos enseñaba con lo que yo ya sabía de otros, me quedé tan convencido de *que en Dios vemos todas las cosas*, que no temí exponer al público esta creencia, por extraña que parezca a la imaginación, y aunque estuviese persuadido de que esto no me honraría ante muchas personas. Me pareció tan propia para hacerla comprender a los espíritus atentos esta verdad, que el alma sólo está unida directamente a Dios, que sólo él es nuestro bien y nuestra luz, que todas las criaturas no son nada en lo que a nosotros se refiere, que nada pueden sobre nosotros, en una palabra, esta verdad me pareció de una consecuencia tan grande respecto a la religión y a la moral, que me creí obligado a publicarla entonces, y después he creído que debía sostenerla. (...)

II. EL ALMA Y SUS IDEAS

Diálogo primero. (...) Apartad, Aristes, todo lo que os ha entrado en el espíritu por los sentidos. Acallad vuestra imaginación. Que todo esté en vos en un perfecto silencio. Olvidad incluso, si podéis, que tenéis un cuerpo, y no penséis más que en lo que voy a deciros. En una palabra, estad atento y no bromeéis sobre mi preámbulo. Lo único que os pido es atención. Sin este trabajo o este combate del espíritu contra las impresiones del cuerpo, no se hacen conquistas en el país de la verdad.

Aristes. Así lo creo, Teodoro; hablad. Pero permitidme que os interrumpa cuando no pueda seguiros.

Teodoro. Es muy justo. Escuchad.

I. La nada carece de propiedades. Pienso, luego existo. Pero, ¿qué soy yo, que pienso, en el momento en que pienso? ¿Soy un cuerpo, un espíritu, un hombre? Aún no sé nada de todo esto. Sé tan sólo que, en el momento en que pienso, soy una cosa que piensa. Pero veamos: ¿puede pensar un cuerpo? ¿Una extensión en longitud, anchura y profundidad puede, razonar, desear, sentir? Sin duda, no; pues todas las maneras de ser de tal extensión no consisten más que en relaciones de distancia, y es evidente que estas relaciones no son percepciones, deseos, sentimientos, en una palabra, pensamientos. Por tanto, este *yo* que piensa, mi propia substancia, no es un cuerpo, puesto que mis percepciones, que seguramente me pertenecen, son algo más que relaciones de distancia. (...)

V. Intento llevar mis reflexiones con orden. Hacen falta muchos más principios de los que pensáis para demostrar eso de que nadie duda; pues, ¿dónde están los que dudan de que tienen un cuerpo, de que andan sobre una tierra sólida, y viven en un mundo material? Pero pronto sabréis lo que pocas gentes comprenden bien, a saber, que si nuestro cuerpo se pasea por un mundo corporal, por su lado nuestro espíritu se traslada sin cesar en un mundo inteligible que le afecta, y que por ello se le hace sensible.

Como los hombres no cuentan las ideas que tienen de las cosas, dan al mundo creado mucha más realidad de la que tiene. No dudan de la existencia de los objetos, y les atribuyen muchas cualidades que no tienen. Pero no piensan en la realidad de sus ideas. Es que escuchan a sus sentidos, y no consultan bastante la verdad interior; pues, una vez más, es mucho más fácil demostrar la realidad de las ideas, o para emplear vuestros términos, la realidad de ese otro mundo todo lleno de bellezas inteligibles, que demostrar la existencia de este mundo material. He aquí la razón.

Es que las ideas tienen una existencia eterna y necesaria, y el mundo corporal no existe más que porque le plugo a Dios crearlo. Así, para ver el mundo inteligible, basta consultar la Razón que encierra las ideas inteligibles, eternas y necesarias, el arquetipo del mundo visible, lo cual pueden hacerlo todos los espíritus razonables o unidos a la Razón. Pero para ver el mundo material, o más

bien, para juzgar que este mundo existe —porque este mundo es invisible por sí mismo—, hace falta necesariamente que Dios nos lo revele, porque no podemos ver sus voluntades arbitrarias en la Razón necesaria.

Ahora bien, Dios nos revela la existencia de sus criaturas de dos maneras: por la autoridad de los Libros sagrados, y por mediación de nuestros sentidos. Supuesta la primera autoridad, y no puede rechazarse, se demuestra en rigor la existencia de estos y aquellos cuerpos. Pero esta segunda no es ahora infalible; pues éste cree ver ante sí a su enemigo, cuando está muy lejos; aquél cree tener cuatro patas, y sólo tiene dos piernas; otro siente dolor en su brazo que le cortaron hace tiempo. Así la revelación natural, que procede como consecuencia de las leyes generales de la unión del alma con el cuerpo, se halla ahora sometida al error; os diré las razones. Pero la revelación particular jamás puede conducir directamente al error, porque Dios no puede querer engañarnos. He aquí un pequeño aparte para haceros entrever algunas verdades que os probaré a continuación, para atraer vuestra curiosidad sobre ellas y despertar un poco vuestra atención. Repito; escuchadme.

Pienso en un número, en un círculo, en un despacho, en vuestras sillas, en una palabra, en estos o aquellos seres. Pienso también en el ser o en el infinito, en el ser indeterminado. Todas estas ideas tienen una realidad en el tiempo en que las pienso. No dudáis de ello, ya que la nada no tiene propiedades, y ellas las tienen; porque iluminan el espíritu, o se dan a conocer a él; algunas incluso lo afectan y se dejan sentir en él, y esto en mil maneras diferentes. Por lo menos es cierto que las propiedades de unas son muy diferentes de las propiedades de las otras. Así pues, si la realidad de nuestras ideas es verdadera, y con más razón si es necesaria, eterna, inmutable, es claro que nos hallamos ahora los dos elevados a un mundo distinto del que habita nuestro cuerpo: henos *en un mundo lleno por completo de bellezas inteligibles*. (...)

VIII. (...) Creéis que existe este suelo porque os resiste. ¿Y qué? ¿Es que el aire no tiene tanta realidad como vuestro suelo, porque es menos sólido? ¿Es que el hielo tiene más realidad

que el agua porque es más duro? Pero además os equivocáis: ningún cuerpo puede resistir a un espíritu. Este suelo resiste a vuestro pie: es verdad. Pero es algo muy distinto de vuestro suelo o de vuestro cuerpo lo que resiste a vuestro espíritu, o que le da este sentimiento que tenéis de resistencia o de solidez.

Sin embargo, os concedo que el suelo os resiste. Pero, ¿pensáis que vuestras ideas no os resisten? Halladme dos diámetros diferentes en un círculo, o tres iguales en una elipse; halladme la raíz cuadrada de 8 y la cúbica de 9; haced que sea justo hacer al prójimo lo que no queremos que nos hagan a nosotros; o para tomar un ejemplo que sea como el vuestro, haced que dos pies de extensión inteligible no se conviertan más que en uno. Ciertamente la naturaleza de esta extensión no puede soportarlo. Se resiste a vuestro espíritu. No dudéis pues de su realidad. Vuestro suelo es impenetrable a vuestro pie; es lo que os enseñan vuestros sentidos de un modo confuso y engañoso. La extensión inteligible es también impenetrable a su modo; es lo que os hace ver claramente por su evidencia y por su propia luz.

Escuchadme, Aristes. Tenéis la idea del espacio o de la extensión, de un espacio digo, que no tiene límites. Esta idea es necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, a los hombres, a los ángeles, a Dios mismo. Esta idea, fijaos, es imborrable de vuestro espíritu, como la del ser o del infinito, del ser indeterminado. Siempre le está presente. No podéis separaros de ella, o perderla enteramente de vista. Ahora bien, de esta vasta idea se forma en nosotros no sólo la idea del círculo y de todas las figuras inteligibles, sino también la de todas las figuras sensibles que vemos al mirar el mundo creado; todo esto según las diversas aplicaciones de las partes inteligibles de esta extensión ideal, inmaterial, inteligible a nuestro espíritu; unas veces consecuencia de nuestra atención, y entonces conocemos estas figuras; y otras veces consecuencia de las huellas y de las conmociones de nuestro cerebro, y entonces nos las imaginamos o las sentimos. No es éste el momento de explicaros esto con más exactitud. Considerad tan sólo que es necesario que esta idea de una extensión inteligible tenga mucha realidad, puesto que no podéis comprenderla y que, cualquiera que sea el movimiento que deis a vuestro

espíritu, no podéis recorrerla. Considerad que no es posible que sea sólo una modificación, puesto que el infinito no puede ser actualmente la modificación de algo finito. Decid a vos mismo: mi espíritu no puede comprender esta vasta idea, no puede medirla. Es que lo sobrepasa infinitamente. Y si lo sobrepasa, es claro que no es una modificación suya; pues las modificaciones de los seres no son más que estos mismos seres de tal o cual modo. Mi espíritu no puede medir esta idea; es pues que él es finito y la idea infinita. Porque lo finito, por grande que sea, aplicado o repetido cuanto se quiera, nunca puede igualar lo infinito.

III. LA VISIÓN EN DIOS

Diálogo segundo. (...) *Aristes.* No, no quiero escuchar más a mis sentidos. Quiero entrar cada vez más en lo más secreto de mí mismo, y vivir de la abundancia que allí encuentre. Mis sentidos son aptos para conducir a mi cuerpo a su alimento ordinario; consiento en que mi cuerpo los siga. Pero ¿los sigo yo? Esto no lo haré ya más. Quiero seguir únicamente a la razón y caminar por mi atención en este país de la verdad donde encuentro alimentos deliciosos y que son los únicos que pueden nutrir las inteligencias.

Teodoro. (...) Ayer os prometí elevaros por encima de todas las criaturas y conduciros hasta la presencia del Creador. ¿No habréis volado vos mismo, y sin pensar en Teodoro?

I. *Aristes.* Os lo confieso; creí que, sin faltar al respeto que os debo, podía caminar solo por el camino que me habéis mostrado. Lo he seguido y me parece que he conocido claramente lo que me decíais ayer, a saber, que la Razón universal es una naturaleza inmutable, y que sólo se encuentra en Dios. He aquí en pocas palabras todas mis investigaciones; juzgadlas y decidme si me he equivocado. Después que me dejasteis, me quedé algún tiempo vacilante e intimidado. Pero me empujaba un secreto ardor y me pareció que me decía a mí mismo, no sé cómo: la Razón me es común con Teodoro; ¿por qué no puedo pues consultarla y

seguirla sin él? La consulté y la seguí, y ella me condujo, si no me equivoco, hasta aquel que la posee en propiedad y por la necesidad de su ser; porque me parece que a él conduce naturalmente. He aquí pues simplemente y sin dibujos el razonamiento que hice:

La extensión inteligible infinita no es una modificación de mi espíritu; es inmutable, eterna, necesaria. No puedo dudar de su realidad y de su inmensidad. Ahora bien, todo lo que es inmutable, eterno, necesario, y sobre todo, infinito, no es una criatura y no puede pertenecer a la criatura. Por tanto pertenece al Creador y no puede hallarse sino en Dios. Por tanto, hay un Dios y una Razón; un Dios en el que se encuentra el arquetipo que contemplo del mundo creado que habito; un Dios en que se encuentra la Razón que me ilumina por las ideas puramente inteligibles que proporciona abundantemente a mi espíritu y al de todos los hombres. Ya que estoy seguro de que todos los hombres están unidos a la misma Razón que yo, porque estoy seguro que ven o pueden ver lo que yo veo cuando entro en mí mismo y descubro las verdades o las relaciones necesarias que encierra la substancia inteligible de la Razón universal que habita en mí, o más bien, en la que viven todas las inteligencias.

II. *Teodoro.* No os habéis descarriado, no, querido Aristes. Habéis seguido la Razón, y ella os ha conducido a aquel que la engendra de su propia substancia y que la posee eternamente. Pero no os imaginéis que os ha descubierto la naturaleza del Ser supremo al que os ha conducido. Cuando contempláis la extensión inteligible, no veis aún más que el arquetipo del mundo material que habitamos, y el de una infinidad de otros posibles. En verdad, veis entonces la substancia divina, pues sólo ella es visible o puede iluminar el espíritu. Pero no la veis en sí misma, o según lo que ella es. Sólo la veis según la relación que tiene con las criaturas materiales, en la medida en que es participable por ellas, o que es representativa de ellas. Y, por consiguiente, no es Dios, propiamente hablando, lo que veis, sino tan sólo la materia que él puede producir.

Ciertamente veis, por la extensión inteligible infinita, que Dios

es, porque nada sino él encierra lo que veis, ya que nada finito puede contener una realidad infinita. Pero no veis lo que Dios es, porque la Divinidad no tiene límites en sus perfecciones, y lo que veis, cuando pensáis en espacios inmensos, está privado de una infinidad de perfecciones. Digo lo que veis, y no la substancia que os representa lo que veis; porque esta substancia que no veis en sí misma, tiene perfecciones infinitas. (...)

III. La extensión inteligible no es el arquetipo más que de una infinidad de mundos posibles parecidos al nuestro. No veo por ella más que estos y aquellos seres, seres materiales. Cuando pienso en esta extensión, no veo la substancia divina sino en tanto que es representativa de los cuerpos y participable por ellos. Pero, poned atención: cuando yo pienso en el ser y no en estos o aquellos seres, cuando pienso en el infinito, y no en tal o cual infinito, es cierto, primero, que no veo tan vasta realidad en las modificaciones de mi espíritu, porque si no puedo hallar en ellas bastante realidad para representarme el infinito en extensión, con mayor razón no hallaré tampoco bastante para representarme el infinito en todos sus modos. Así, no hay más que Dios, el infinito, el ser indeterminado, o el infinito infinitamente infinito, que pueda contener la realidad infinitamente infinita que veo cuando pienso en el ser, y no en estos o aquellos seres, o en tales o cuales infinitos.

IV. En segundo lugar, es seguro que la idea del ser, de la realidad, de la perfección indeterminada, o del infinito en todos sus modos, no es la substancia divina en tanto que es representativa de tal criatura, o participable por tal criatura; pues toda criatura es necesariamente un determinado ser. Hay contradicción en que Dios haga o engendre un ser en general o infinito en todos los modos, que no sea Dios mismo o igual a su principio. (...)

Aristes. Me parece que veo bien vuestro pensamiento. Definís a Dios como él mismo se definió al hablar a Moisés: *Dios es aquel que es.* La extensión inteligible es el arquetipo de los cuerpos. Pero el ser sin restricción, en una palabra, el *Ser*, es la idea de Dios; es lo que lo representa a nuestro espíritu tal como lo vemos en esta vida.

V. *Teodoro.* Muy bien. Pero sobre todo observad que Dios o el infinito no es visible por una idea que lo represente. No hay arquetipo. Puede ser conocido, pero no puede ser hecho. No hay más que las criaturas, estos y aquellos seres, que sean factibles, que sean visibles por unas ideas que las representan, aun antes de que sean hechas. Se puede ver un círculo, una casa, un sol, sin que los haya; porque todo lo que es finito se puede ver en el infinito que encierra las ideas inteligibles. Pero el infinito sólo se puede ver en sí mismo, pues ninguna cosa finita puede representar el infinito. Si pensamos en Dios, debe existir. Otro ser, aunque conocido, puede no existir. Puede verse su esencia sin su existencia, su idea sin él. Pero no podemos ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del Ser sin el ser, porque el Ser carece de idea que le represente. No hay arquetipo que contenga toda su realidad inteligible. Es para sí mismo su arquetipo, y encierra en él el arquetipo de todos los seres.

Por tanto, la proposición: Dios existe, es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo. (...)

IV. EL OCASIONALISMO

Diálogo cuarto XI. No hay relación necesaria entre las dos substancias de las que estamos compuestos. Las modalidades de nuestro cuerpo no pueden, por su propia eficacia, cambiar las de nuestro espíritu. Sin embargo, las modalidades de una cierta parte del cerebro están siempre seguidas de unas modalidades o unos sentimientos de nuestra alma, y esto únicamente como consecuencia de las leyes siempre eficaces de la unión de estas dos substancias, es decir, para hablar con mayor claridad, como consecuencia de las voluntades constantes y siempre eficaces del autor de nuestro ser. No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. Qué digo, no hay ninguna de un espíritu a un cuerpo. Digo más, no hay ninguna de un cuerpo a un cuerpo, ni de un espíritu a otro espíritu. En una palabra, ninguna criatura puede actuar sobre ninguna otra por una eficacia que le sea propia. Os lo probaré en se-

guida. Pero al menos es evidente que un cuerpo, que la extensión, substancia puramente pasiva, no puede actuar por su eficacia propia sobre un espíritu, sobre un ser de una naturaleza distinta e infinitamente más excelente que él. Así es claro que en la unión del alma y el cuerpo no hay otro lazo que la eficacia de los decretos divinos, decretos inmutables, eficacia que jamás se ve privada de su efecto. Así pues, Dios ha querido, y quiere sin cesar, que las diversas conmociones del cerebro estén siempre seguidas de los diversos pensamientos del espíritu que le está unido, y es esta voluntad constante y eficaz del Creador la que logra propiamente la unión de estas dos substancias.

Diálogo séptimo X. (...) La creación no pasa, ya que la conservación de las criaturas por parte de Dios no es más que una creación continuada, una misma voluntad que subsiste y que opera sin cesar. Ahora bien, Dios no puede concebir, ni por consiguiente querer, que un cuerpo no esté en ninguna parte, o que no tenga con los otros ciertas relaciones de distancia. Dios no puede pues querer que este sillón exista, y por esta voluntad crearlo o conservarlo, si no lo pone aquí o allí, o en otra parte. Por tanto hay contradicción en que un cuerpo pueda mover a otro. Digo más: hay contradicción en que vos podáis mover vuestro sillón. Aún no es bastante: hay contradicción en que todos los ángeles y los demonios juntos puedan mover una paja. La demostración es clara; pues ningún poder, por grande que se imagine, puede sobrepasar ni aun igualar el de Dios. Ahora bien, hay contradicción en que Dios quiera que este sillón sea, y no quiera que esté en alguna parte, y que la eficacia de su voluntad no lo ponga allí, no lo conserve o no lo cree allí. Así pues ningún poder puede transportarlo a donde Dios no lo transporta, ni fijarlo o detenerlo donde Dios no lo detiene, si no es que Dios acomoda la eficacia de su acción a la acción ineficaz de sus criaturas. Esto es lo que es necesario explicaros, para poner de acuerdo la Razón con la experiencia, y para daros la comprensión del más grande, del más necesario y del más fecundo de todos los principios, que es que Dios comunica su poder a las criaturas y las une entre sí tan sólo porque establece sus modalidades como causas ocasionales de los efectos que pro-

duce él mismo; causas ocasionales, digo, que determinan la eficacia de sus voluntades en consecuencia de las leyes generales que él se ha prescrito, para dar a su conducta el carácter de sus atributos, e infundir en su obra la uniformidad de acción necesaria para unir juntas todas las partes que la componen, y para sacarla de la confusión y de la irregularidad de una especie de caos en el que los espíritus nunca podrían comprender nada. (...)

XI. *Teodoro.* Supongamos pues, Aristes, que Dios quiera que haya sobre este suelo un cuerpo determinado, una bola, por ejemplo: en seguida ya está hecha. Nada es más móvil que una esfera sobre un plano, pero todos los poderes imaginables no podrán moverla si Dios no interviene; pues, una vez más, en tanto que Dios quiera crear o conservar esta bola en el punto A, o en cualquier otro que os agrade (y es una necesidad que la coloque en alguna parte), ninguna fuerza podrá hacerla salir de ese punto. No lo olvidéis, éste es el principio.

Aristes. Lo retengo este principio. No hay más que el Creador que pueda ser el motor; sólo el que da el ser a los cuerpos es el que puede colocarlos en el lugar que ocupan.

Teodoro. Muy bien. La fuerza que mueve a un cuerpo no es, pues nada más que la eficacia de la voluntad de Dios, que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. (...)

XIII. *Teodoro.* Ya estamos todos de acuerdo sobre el principio. Desarrollémoslo un poco. Así pues, Aristes, vos no podéis por vos mismo mover el brazo, cambiar de lugar, de situación, de postura, hacer a los demás hombres bien o mal, introducir en el universo el menor cambio. Estáis en el mundo sin ningún poder, inmóvil como una piedra, estúpido, por así decirlo, como un tronco. Que vuestra alma esté unida a vuestro cuerpo tan estrechamente como queráis, que por él ella tenga interés en todos los que os rodean, ¿qué ventaja obtenéis de esta unión imaginaria? ¿Cómo moveréis solamente la punta del dedo, para pronunciar solamente un monosílabo? Si Dios no acude a ayudaros, no haréis más que vanos esfuerzos, sólo formaréis deseos impotentes; pues, reflexionemos un poco: ¿sabéis bien lo que hay que hacer para

pronunciar el nombre de vuestro mejor amigo, para doblar o enderezar aquel de vuestros dedos que uséis más? Pero supongamos que vos sabéis lo que nadie sabe, aquello sobre lo que algunos sabios no están de acuerdo, que no se puede mover los brazos sino es por medio de los espíritus animales que, metiéndose por los nervios en los músculos, los acortan y tiran hacia ellos los huesos a los que están cogidos; supongamos que vos sabéis la anatomía y el funcionamiento de vuestra máquina tan exactamente como un relojero su propia obra. Pero al menos acordaos del principio de que sólo el Creador de los cuerpos puede ser su motor. Este principio basta para atar, qué digo para atar, para anular todas vuestras pretendidas facultades; pues los espíritus animales son cuerpos, por pequeños que puedan ser; nada más que lo más sutil de la sangre y de los humores. Sólo Dios pues puede mover estos pequeños cuerpos. Él solo puede y sabe hacerlos pasar del cerebro a los nervios, de los nervios a los músculos, cosas todas necesarias para el movimiento de nuestros miembros. Por tanto, a pesar de la unión del alma y el cuerpo tal como queráis imaginarla, estaríais muerto y sin movimiento, si Dios no quisiera concordar su voluntad con la vuestra, su voluntad siempre eficaz con vuestros deseos siempre impotentes. He aquí, querido Aristes, la solución del misterio. Es que todas las criaturas sólo están unidas a Dios con una unión inmediata. Sólo de él dependen esencial y directamente. Como ellas son todas igualmente impotentes, no dependen mutuamente unas de otras. Puede decirse que están unidas entre sí e incluso que dependen las unas de las otras, lo confieso, con tal que no se entienda según las ideas vulgares, con tal que estemos de acuerdo en que sólo es como consecuencia de las voluntades inmutables y siempre eficaces del Creador, como consecuencia de las leyes generales que Dios ha establecido y por las que regula el curso ordinario de su providencia. Dios ha querido que mi brazo fuese movido en el instante en que yo lo querría. Su voluntad es eficaz, es inmutable. De ella saco mi poder y mis facultades. Él ha querido que yo tuviese ciertos sentimientos, ciertas emociones, cuando hubiese en mi cerebro ciertas huellas, ciertas conmociones de espíritu; ha querido, en una palabra, y quiere sin cesar, que las modalidades del espíritu y del cuerpo fuesen recí-

procas. Ésta es la unión y la dependencia natural de las dos partes de que estamos compuestos: no es más que la reciprocidad mutua de nuestras modalidades, apoyada sobre el fundamento indestructible de los decretos divinos, decretos que, por su eficacia, me comunican el poder que tengo sobre mi cuerpo y por él sobre algunos otros; decretos que, por su inmutabilidad, me unen a mi cuerpo y por él a mis amigos, a mis bienes, a todo lo que me rodea. No debo nada a mi naturaleza, nada a la naturaleza imaginaria de los filósofos, en cambio lo debo todo a Dios y a sus decretos. Dios ha unido juntas todas sus obras, no ha producido en ellas unas entidades unitivas; las ha subordinado las unas a las otras sin revestirlas de cualidades eficaces. ¡Vanas pretensiones del orgullo humano, producciones quiméricas de la ignorancia de los filósofos! Sensiblemente impresionados en presencia de las cosas, conmovidos interiormente por el sentimiento de sus propios esfuerzos, no han reconocido la operación visible del Creador, la uniformidad de su conducta, la fecundidad de sus leyes, la eficacia siempre actual de su voluntad, la sabiduría infinita de su providencia ordinaria. Por tanto, no digáis más, querido Aristes, os lo ruego, que vuestra alma está unida a vuestro cuerpo más estrechamente que a ninguna otra cosa, porque ella está unida inmediatamente sólo a Dios, ya que los decretos divinos son los lazos indisolubles de todas las partes del universo y el encadenamiento maravilloso de la subordinación de todas las causas.

XIV. *Aristes.* ¡Ah, Teodoro!, ¡qué claros son vuestros principios, qué sólidos, qué cristianos son! Y, ¡qué amables y sorprendentes también! (...)

CAPÍTULO V

LEIBNIZ

Monadologia (selección).

I. LA MÓNADA

1. La mónada, de la que hablaremos aquí, es una substancia simple que entra en los compuestos; simple, es decir, sin partes.

2. Y es necesario que haya substancias simples, puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es nada más que un conjunto o *aggregatum* de las simples.

3. Ahora bien, allí donde no hay partes, no hay ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza, en una palabra, los elementos de las cosas.

4. No hay que temer ninguna disolución, y no hay manera de concebir que una substancia simple pueda perecer naturalmente.

5. Por la misma razón tampoco hay ninguna manera por la que una subtancia simple pueda empezar naturalmente, ya que no puede estar formada por composición.

6. Así puede decirse que las mónadas solamente pueden empezar o terminar de una vez, es decir, sólo podrían comenzar por creación y terminar por aniquilación; mientras que lo que está compuesto empieza o termina por partes.

7. Tampoco hay medio de explicar cómo una mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura, ya que no se puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido allí dentro; como puede hacerse en los compuestos en los que hay cambios entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las que alguna cosa pudiera entrar o salir. Los accidentes no pueden ni separarse, ni pasearse fuera de las substancias, como hacían otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Así, ni substancia ni accidente pueden entrar de fuera en una mónada.

8. Sin embargo, es necesario que las mónadas tengan algunas cualidades, pues si no, no serían seres. Y si las substancias simples no difiriesen por sus cualidades, no habría medio de advertir ningún cambio en las cosas, ya que lo que está en el compuesto no puede proceder sino de los ingredientes simples, y si las mónadas no tuviesen cualidades serían indistinguibles la una de la otra, porque no difieren en cantidad. (...)

9. También es necesario que cada mónada sea diferente de cada una de las demás. Pues nunca hay en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca.

10. También doy por sentado que todo ser creado está sujeto al cambio y por consiguiente la mónada creada lo está también, y que este cambio es continuo en cada una de ellas.

11. De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios de las mónadas proceden de un *principio interno*, ya que ninguna causa externa podría influir en su interior.

12. Pero también es necesario que además del principio del cambio, haya alguna *particularidad de lo que cambia*, que realice por así decirlo, la especificación y la variedad de las substancias simples.

13. Esta particularidad debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple. Pues como todo cambio natural se hace por grados, algo cambia y algo queda, y, por consiguiente, es necesario que en la substancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque en ella no haya partes.

14. El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la substancia simple no es otra cosa que lo que se llama la *percepción*, que debe distinguirse de la apercepción o de la conciencia, como se verá a continuación. Y en esto se han equivocado mucho los cartesianos, pues no han tenido en cuenta las percepciones que no se aperciben. (...)

15. La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *apetencia*. Es cierto que el apetito no puede siempre llegar enteramente a toda la percepción a la que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y consigue percepciones nuevas. (...)

17. Desde luego hay que reconocer que la *percepción* y lo que de ella depende, es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por las figuras y los movimientos. E imaginando que haya una máquina cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, podrá concebírsela agrandada conservando las mismas proporciones, de modo que pueda entrarse en ella como en un molino. Y una vez supuesto, al visitarla, dentro sólo encontraremos unas piezas que mueven las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar una percepción. Así, en la substancia simple, y no en la compuesta

o en la máquina, es donde hay que buscarla. Del mismo modo sólo esto puede hallarse en la substancia simple, es decir las percepciones y sus cambios. E igualmente en esto sólo pueden consistir todas las acciones internas de las substancias simples.

18. Podría darse el nombre de entelequias a todas las substancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección, y hay en ellas una suficiencia que las hace fuentes de sus acciones internas y por así decirlo autómatas incorpóreos.

19. Si queremos llamar alma a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas. Pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, admito que el nombre general de mónadas y de entelequias basta a las substancias simples que no tengan nada más que esto; y que se llame almas sólo a aquellas cuya percepción sea más distinta y vaya acompañada de memoria.

20. Experimentamos en nosotros mismos un estado en que no nos acordamos de nada y no distinguimos ninguna percepción, como cuando nos desmayamos o somos presa de un profundo sueño sin soñar nada. En este estado, el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada, pero como este estado no es duradero y sale de él, el alma es algo más.

21. De ello no se sigue que la substancia simple no tenga ninguna percepción. Esto no puede ser, por las razones anteriormente dichas; ya que no podría perecer, ni tampoco subsistir sin alguna afección, que no es otra cosa que su percepción: pero, cuando hay una gran multitud de pequeñas percepciones en las que nada se distingue, se está aturdido: como cuando damos vueltas muchas veces seguidas en un mismo sentido, nos da un vértigo que puede hacernos desvanecer y que no nos deja distinguir nada. Y la muerte puede dar este estado por un tiempo a los animales.

22. Y como todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado precedente, igual que el presente es gran parte del futuro.

23. Así pues, puesto que una vez salidos del aturdimiento, *nos damos cuenta* de nuestras percepciones, es necesario que las hayamos tenido inmediatamente antes, aunque no nos hayamos dado cuenta; pues una percepción naturalmente sólo puede proceder de otra percepción, como un movimiento sólo puede proceder naturalmente de uno movimiento.

24. Por esto se ve que si no tuviésemos nada más distinguido, y por así decir, elevado y de un deseo más alto en nuestras percepciones, permaneceríamos siempre en el aturdimiento. Y éste es el estado de las mónadas completamente desnudas. (...)

II. LA RAZÓN

28. Los hombres actúan como los animales mientras los encadenamientos de sus percepciones se realizan sólo por el principio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos que poseen una simple práctica sin teoría; nosotros somos solamente empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones. Por ejemplo, cuando esperamos que mañana se hará de día, actuamos empíricamente, porque siempre ha sido así hasta ahora. Sólo el astrónomo lo juzga por la razón.

29. Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos da la *razón* y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Es lo que en nosotros llamamos alma razonable o *espíritu*.

30. También por el conocimiento de las verdades necesarias y por sus abstracciones nos elevamos a los *actos reflexivos*, que nos hacen pensar en lo que llamamos *Yo*, y considerar que esto o aquello está en nosotros. Y así, pensando en nosotros, pensamos

en el ser, en la substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo, y concebimos que lo que es limitado en nosotros en él carece de límites. Y estos actos reflexivos nos proporcionan los objetos principales de nuestros razonamientos.

31. Nuestros razonamientos están fundados en dos grandes principios, el de *contradicción*, en virtud del que juzgamos falso lo que la encierra, y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.

32. Y el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría ser verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, si no hay una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aunque estas razones casi siempre no puedan sernos conocidas.

33. Hay también dos clases de verdades, las de *razón* y las de *hecho*. Las verdades de razonamiento son necesarias y lo opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, puede encontrarse su razón por el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.

34. Así los matemáticos reducen por el análisis los teoremas de especulación y los cánones prácticos a definiciones, axiomas y postulados.

35. Hay por último ideas simples, cuya definición no podría darse; hay también axiomas y postulados, o en una palabra unos principios primeros, que no podrían ser probados y que tampoco lo necesitan; son éstas las enunciaciones idénticas, cuya opuesta contiene una contradicción expresa.

36. Pero la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir en la sucesión de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en las que la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin

límites, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta el infinito. Existen una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura presente; y existen una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entran en la causa final.

37. Y como todo este detalle envuelve otros contingentes anteriores o más detallados, cada uno de los cuales también necesita un análisis semejante para dar razón de él, no hemos adelantado nada, y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o series de este detalle de las contingencias, por infinito que pudiese ser.

38. Y por ello la última razón de las cosas debe ser una substancia necesaria, en la que el detalle de los cambios esté en su más alta perfección, como en su origen, y es lo que llamamos Dios.

III. DIOS

39. Ahora bien, como esta substancia es una razón suficiente de todo este detalle, el cual también está unido por todo, no hay más que un Dios, y este Dios es suficiente.

40. También puede juzgarse que, como esta substancia suprema, que es única, universal y necesaria, no tiene nada fuera de sí que sea independiente de ella y es una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites y contener tanta realidad como sea posible.

41. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección otra cosa que la grandeza de la realidad positiva tomada precisamente, apartando los límites o lindes a las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.

42. Se sigue también que las criaturas tienen sus perfecciones de la influencia de Dios, y que tienen sus imperfecciones de su naturaleza propia, incapaz de no tener límites. Pues en esto se distinguen de Dios. Esta imperfección original de las criaturas se observa en la inercia natural de los cuerpos.

43. Es verdad también que en Dios está no sólo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto que son reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas que de ellas dependen, y sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada existente, sino incluso nada posible.

44. Sin embargo es necesario que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundada en algo existente y actual, y por consiguiente, en la existencia del ser necesario, en el que la esencia contiene la existencia, o en el que es suficiente ser posible para ser actual.

45. Así, sólo Dios (o el Ser necesario) posee este privilegio de que es necesario que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene ningún límite, ninguna negación, y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios *a priori*. También la hemos probado por la realidad de las verdades eternas. Pero acabamos de probarla igualmente *a posteriori*, ya que existen seres contingentes, que solamente podrían tener su razón última o suficiente en el ser necesario, que tiene la razón de su existencia en sí mismo.

46. Sin embargo, no debemos imaginar con algunos que las verdades eternas por ser dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, como Descartes parecía haberlo interpretado, y después Poiret. Esto sólo es verdad para las verdades contingentes cuyo principio es la conveniencia o la elección de lo mejor, mientras que las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y constituyen su objeto interno.

47. Así, Dios solo es la unidad primitiva o la substancia simple originaria, todas las mónadas creadas o derivadas son producciones de dicha substancia y nacen, por así decirlo por unas fulguraciones continuas de la divinidad a cada instante, limitadas por la receptividad de la criatura que es esencialmente limitada.

49. Se dice que la criatura *actúa* hacia el exterior en tanto que está dotada de perfección, y que *padece* los efectos de otra en tanto que es imperfecta. Así se atribuye la acción a la mónada por cuanto tiene percepciones distintas, y la pasión por cuanto también las tiene confusas.

51. Pero en las substancias simples, no hay más que una influencia ideal de una mónada sobre la otra, que sólo puede tener su efecto por la intervención de Dios, toda vez que en las ideas de Dios una mónada exige con razón que Dios, al arreglar a todas las demás desde el principio de las cosas, la tenga a ella en cuenta. Porque, si una mónada creada no puede tener influencia física sobre el interior de otra, sólo por el medio dicho puede una mónada ser dependiente respecto de otra. (...)

IV. EL OPTIMISMO

53. Así como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios, y sólo puede existir uno, es necesario que exista una razón suficiente en la elección de Dios, que le haga determinarse por uno con preferencia a otro.

54. Y esta razón sólo puede encontrarse en la conveniencia, o en los grados de perfección, que estos mundos contienen, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que encierra.

55. Y la causa de la existencia del mejor, es que Dios conoce por su sabiduría, escoge por su bondad y crea por su poder.

56. Ahora bien, esta unión o este acuerdo de todas las cosas con cada una de las demás y de cada una con todas, hace que cada substancia simple tenga unas relaciones que expresan a todas las demás y que sea, por consiguiente, un espejo vivo y perpetuo del universo.

57. Y del mismo modo que una ciudad mirada desde lados diferentes parece muy distinta y está como multiplicada por la perspectiva, también, por la multiplicidad infinita de las substancias simples, hay como varios universos diferentes, pero no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada.

58. Éste es el medio de obtener tanta variedad como sea posible, pero con el mayor orden posible, es decir, el medio de obtener tanta perfección como se pueda. (...)

60. Por otra parte, en lo que acabo de exponer se ven las razones *a priori* por las que las cosas no pueden ser de otro modo. Porque Dios, al regular el todo, ha prestado atención a cada parte, y particularmente a cada mónada, que por tener una naturaleza representativa, nada la podría limitar a representar solamente una parte de las cosas; aunque sea cierto que esta representación es confusa en el detalle de todo el universo, y sólo puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, es decir, en las que son, o las más cercanas, o las mayores en relación con cada una de las mónadas; pues de lo contrario, cada mónada sería una divinidad. Las mónadas son limitadas no en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto. Todas miran confusamente al infinito, al todo, pero están limitadas y distinguidas por los grados de las percepciones distintas. (...)

83. Entre otras diferencias que existen entre las almas y los espíritus, de las que ya he señalado una parte, hay también ésta, que las almas en general son unos espejos vivos o imágenes del universo de las criaturas, en cambio los espíritus son además imágenes de la divinidad misma, o del Autor mismo de la naturaleza,

capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él por medio de unos ejemplares arquitectónicos, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su esfera.

84. Esto hace a los espíritus capaces de entrar en una especie de sociedad con Dios, y que él sea respecto de los espíritus, no sólo lo que un inventor es a su máquina (como Dios lo es en relación con las demás criaturas), sino además lo que un príncipe es para sus súbditos, e incluso un padre para sus hijos.

85. De donde es fácil concluir que el conjunto de todos los espíritus debe constituir la *Ciudad de Dios*, es decir, el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los monarcas.

86. Esta Ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral en el mundo natural, y es lo más elevado y lo más divino que hay en las obras de Dios: y en ello consiste verdaderamente la gloria de Dios, porque no tendría ninguna si su grandeza y su bondad no fuesen conocidas y admiradas por los espíritus: y también propiamente Dios tiene su bondad en relación con esta ciudad divina, mientras que su sabiduría y su poder se muestran en todo.

87. Igual que hemos establecido anteriormente una armonía perfecta entre dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, debemos señalar aún otra armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir, entre Dios considerado como arquitecto de la máquina del universo y Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus.

88. Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por las mismas vías de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, deba ser destruido y restaurado por las vías naturales en los momentos en que lo exija el gobierno de los espíritus para el castigo de unos y la recompensa de los otros.

89. También puede decirse que Dios como arquitecto satisface en todo a Dios como legislador, y que así los pecados deben llevar consigo su castigo por exigirlo el orden de la naturaleza y en virtud misma de la estructura mecánica de las cosas; y que igualmente las buenas acciones obtendrán sus recompensas por medio de vías mecánicas en relación con los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba ocurrir siempre en el acto.

90. Por último, en este gobierno perfecto, no habrá buena acción sin recompensa, ni mala acción sin castigo; y todo debe conseguir el bien de los buenos, es decir, de aquellos que están contentos en este gran estado, que confían en la Providencia después de haber cumplido con su deber, y que aman e imitan como es debido al autor de todo bien, complaciéndose en la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del *puro amor* que hace sentir placer ante la felicidad de la persona a la que se ama. Es lo que hace trabajar a las personas prudentes y virtuosas en todo lo que parece conforme con la voluntad divina presunta o antecedente, y contentarse con lo que Dios les envía efectivamente por su voluntad secreta, consiguiente y decisiva, reconociendo que si pudiésemos comprender suficientemente el orden del universo, encontraríamos que sobrepasa todas las más sabias esperanzas, y que es imposible hacerlo mejor de lo que es, no sólo para todo en general, sino incluso para nosotros mismos en particular, si somos adictos al autor de todo, del modo que se debe, no sólo como al arquitecto y a la causa eficiente de nuestro ser, sino también como a nuestro dueño y a la causa final que debe constituir todo el fin de nuestra voluntad, y producir solamente nuestra felicidad.

CAPÍTULO VI

HUME

Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano (selección).

I. EL ORIGEN DE LAS IDEAS

Ensayo segundo. (...) Podemos pues dividir todas las percepciones del espíritu en dos clases o especies que se distinguen por sus diferentes grados de fuerza y de vivacidad. Comúnmente se llaman *ideas* o *pensamientos* a las percepciones menos fuertes y menos vivas. La segunda especie aún no ha recibido denominación común, ni en nuestra lengua ni en la mayoría de las demás; ello se debe, si no me equivoco, a que esta denominación sólo se requiere con vistas a la filosofía. Se me permitirá aquí una pequeña libertad y las llamaré *impresiones*, usando este término en un sentido algo distinto del que se acostumbra a darle. Incluyo pues en este término de *impresión* todas nuestras percepciones más fuertes, como son las del oído, de la vista, del tacto, del amor, del odio, del deseo o de la voluntad. Al oponer las *ideas* a las *impresiones*, entiendo por ideas las percepciones menos vivas que llegan a nosotros; son aquéllas de las que tenemos conciencia reflexionando sobre nuestras sensaciones. (...)

Todos los materiales de nuestros pensamientos los tomamos o del sentido exterior, o del sentido interior; sólo la mezcla y la composición de estos materiales corresponden al espíritu y a la voluntad: o, para hablar más filosóficamente, las ideas son las copias de las impresiones, y cada percepción débil es la debilitación de alguna percepción más viva.

Bastarán dos razones para convencernos. En primer lugar, si analizamos nuestros pensamientos, o ideas, por compuestas, por elevadas que sean, se resolverán siempre en un conjunto de ideas simples, cada una de las cuales está copiada de algún sentimiento o alguna sensación correspondiente. Por un proceso exacto, se refieren a este origen las ideas que al principio parecen más alejadas de él: así la idea de Dios, es decir, de un ser cuya inteligencia, sabiduría y bondad son infinitas, nos viene reflexionando sobre las operaciones de nuestro espíritu, y dando una extensión ilimitada a las cualidades de sabiduría o de bondad que observamos en nosotros. Llevemos este examen hasta donde queramos, siempre encontramos que cada idea viene de una impresión semejante. Si alguien duda de la universalidad de nuestra afirmación, tenemos un medio muy fácil de convencerlo: que nos dé a conocer su pretendida excepción, quiero decir la idea que según él no deriva de la fuente indicada, y será tarea nuestra mantener nuestra doctrina dando a conocer la impresión que le corresponde.

En segundo lugar, cuando por un defecto del órgano un hombre no es capaz de una cierta especie de sensación, lo encontramos siempre privado de las ideas que de ella nacen. Así, un ciego de nacimiento no tiene la noción de los colores, ni un sordo la de los sonidos. Pero si devolvemos al uno o al otro el sentido que le falta: este nuevo canal abierto a las sensaciones servirá al mismo tiempo de paso a las ideas, y concebirá sin dificultad cosas que hasta entonces le eran enteramente desconocidas. (...)

La afirmación que acabamos de sostener no es sólo simple e inteligible; si se sabe hacer buen uso de ella, puede servir también para disipar la obscuridad de todas las disputas despojándolas de esta jerga que impera desde hace tanto tiempo en los razonamientos metafísicos y que les ha hecho sufrir tantas desgracias. Todas las ideas, comparadas con las sensaciones, tienen algo oscuro y

languideciente, por así decirlo, pero las ideas abstractas más que las otras; nuestro espíritu tiene poco poder sobre ellas, y su parecido hace que se las confunda con facilidad. Sin embargo, nosotros no ponemos atención: basta haber empleado varias veces una palabra, aun sin haberle dado nunca un sentido fijo, para persuadirse que está unida a una idea determinada. Con las impresiones ocurre algo completamente distinto: las sensaciones, tanto externas, como internas, nos afectan de una manera fuerte y viva; sus límites están señalados con mayor exactitud, y es difícil engañarse respecto de ellas. Cuando sospechamos pues que un término filosófico está vacío de sentido y no tiene idea correspondiente, como esto ocurre con mucha frecuencia, no tenemos más que preguntarnos *a qué impresión esta pretendida idea debe su origen*. Si no se lo encontramos, será prueba de que nuestra sospecha era fundada; y haciendo pasar nuestras ideas por esta prueba, podemos vanagloriarnos con razón de abreviar todas las discusiones que se suscitarán respecto de su naturaleza y su realidad

II. CRÍTICA DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Ensayo cuarto I. Todos los objetos cuya investigación se propone la razón humana, se dividen naturalmente en dos clases; la primera comprende las *relaciones de ideas*, la segunda las *cosas de hecho*. A la primera pertenecen todas las proposiciones de geometría, de álgebra y de aritmética, en una palabra todas las que son o intuitivamente o demostrativamente ciertas. (...) Las proposiciones de este género se descubren por simples operaciones del pensamiento, y no dependen en nada de las cosas que existen en el universo. Aunque no hubiese ni círculo, ni triángulo en la naturaleza, los teoremas demostrados por Euclides conservarían igualmente su evidencia y su verdad siempre.

En cambio no se establece así la certeza de las cosas de hecho, que componen la segunda clase de los objetos sobre los que se ejerce la razón: por grande que pueda ser esta certeza, es de una naturaleza distinta. Lo contrario de cada hecho siempre es posible, y como nunca puede implicar contradicción, el espíritu lo

concibe tan distinta y tan fácilmente como si fuese verdadero y conforme a la realidad. *El sol saldrá mañana*, y *el sol no saldrá mañana*, son dos proposiciones tan inteligibles y tan poco contradictorias la una como la otra. En vano intentaríamos demostrar la falsedad de la segunda; si se demostrase falsa, implicaría contradicción, y el espíritu nunca se la podría representar de un modo distinto.

Así pues, si hay una evidencia que nos certifica las existencias reales, y sobre la que se apoyan unas cosas de hecho que no son, ni presentes a los sentidos ni registradas en la memoria, su naturaleza es un objeto muy propio para excitar nuestra curiosidad. No vemos que los antiguos ni los modernos se hayan aplicado con interés a cultivar esta rama de la filosofía, y esto debe hacer más excusables las dudas y errores en los que podamos incurrir al trabajar en una tarea tan importante, y al meternos sin guía ni consejo en unos caminos tan difíciles. (...)

Los razonamientos que hacemos sobre las cosas, de hecho, parece que todos tienen como fundamento la relación *de causa y de efecto*. Ésta es la única que puede llevarnos más allá de la evidencia de los sentidos y de la memoria. (...) Yo aventuraría aquí una proposición que considero general y sin excepción: que no puede citarse ni un solo caso en el que el conocimiento de la relación que hay entre la causa y el efecto pueda obtenerse *a priori*; sino que al contrario este conocimiento se debe únicamente a la experiencia, que nos muestra ciertos objetos en una conjunción constante. Presentad al mejor razonador que haya salido de las manos de la naturaleza un objeto que le sea enteramente nuevo; dejadle examinar escrupulosamente sus cualidades sensibles; yo lo desafío, después de este examen, a que pueda indicar una sola de sus causas, o uno solo de sus efectos. Las facultades racionales de Adán acabado de crear, aun suponiéndolas de una entera perfección desde el principio, no lo ponían en estado de poder concluir, de la fluidez y transparencia del agua, que este elemento podía ahogarle, ni de la luz y el calor del fuego que sería capaz de reducirlo a cenizas. No hay ningún objeto que manifieste por sus cualidades sensibles las causas que lo han producido, ni los efectos que producirá a su vez; y nuestra razón, privada de la

ayuda de la experiencia, no obtendrá nunca la menor inducción que se refiera a los hechos y las realidades.

Esta proposición: *no es la razón, sino la experiencia la que nos instruye sobre las causas y los efectos,* la admitimos sin dificultad cada vez que nos acordamos del tiempo en que los objetos de que se trata nos eran enteramente desconocidos, ya que entonces nos acordamos necesariamente de la incapacidad total en que nos hallábamos de predecir, a primera vista, los efectos que de ellos debían resultar. (...)

Pero esta verdad no nos parece tan evidente cuando se trata de acontecimientos con los que estamos familiarizados desde nuestro nacimiento, que se relacionan estrechamente con el curso ordinario de la naturaleza, y que suponemos que dependen de las cualidades simples de los objetos: nos sentimos inclinados a considerarnos capaces de descubrir estos efectos con el simple uso de la razón, sin recurrir a la ayuda de la experiencia; y nos engañamos hasta creer que, aunque apareciésemos en el mundo en el momento actual, podríamos sin embargo juzgar inmediatamente que si una bola chocase contra otra, la pondría en movimiento, y afirmar sobre este punto con certeza sin necesidad de esperar el acontecimiento. Ésta es la influencia de la costumbre; ejerciendo el imperio más despótico, nos oculta nuestra ignorancia natural; qué digo, se esconde a sí misma y parece no tomar parte alguna en las cosas, precisamente porque domina en ellas en el más alto grado.

Tal vez bastarán las reflexiones siguientes para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin exceptuar ninguna, son conocidas por la sola experiencia. Supongamos que, habiéndonos dado un objeto, se nos pida que determinemos, sin consultar ninguna experiencia precedente, el efecto que debe producir: ¿de qué modo habrá que ingeniárselas? No veo otra cosa a hacer que imaginar cualquier acontecimiento al azar y darlo a continuación como un efecto de la causa propuesta; procedimiento absolutamente arbitrario, como todos pueden advertir. La investigación más exacta, el examen más profundo, no pueden hacernos leer un efecto en su causa supuesta; porque el efecto es totalmente distinto de la causa y jamás po-

demos descubrirlo en ella. El movimiento de la segunda bola es un acontecimiento completamente distinto del movimiento de la primera, y no se encuentra nada en el uno que pueda sugerir la idea del otro. Una piedra, o una pieza de metal, se halla sostenida en el aire; quitadle su soporte, caerá; pero, considerando la cosa *a priori*, ¿qué encontramos en la situación de piedra que pueda hacer la noción de *hacia abajo* más que la de *hacia arriba*, o cualquier otra dirección?

Y si, en las operaciones naturales, todos los efectos que se asignan sin haber previamente consultado la experiencia, sólo son imaginaciones arbitrarias, debemos juzgar lo mismo del lazo por el que se supone un efecto como tan dependiente de su causa que le sea imposible a todo otro efecto resultar de ella. Veo, por ejemplo, en un billar, una bola que se mueve en línea recta para ir a chocar con otra que está en reposo; yo supongo, además, que se me ocurre accidentalmente que el efecto del contacto o del impulso será un movimiento producido en la segunda bola; y pregunto si con el mismo derecho no hubiese podido concebir otros cien sucesos completamente distintos, que hubiesen podido igualmente resultar de esta causa. ¿No podrían las bolas quedarse las dos en un reposo absoluto? ¿No podía la primera volver en línea recta tal como había venido? ¿No podía volver siguiendo cualquier otra dirección? Estas suposiciones no tienen nada absurdo ni inconcebible; ¿por qué pues adoptaríamos una con preferencia a las demás, que son igualmente consecuentes y no son más difíciles de conseguir? Podemos argumentar *a priori* tanto como queramos, pero nunca podremos dar razón de esta preferencia.

En una palabra, todo efecto es un acontecimiento distinto de su causa; no puede pues ser percibido en su causa, y las ideas que de él nos queramos formar *a priori* serán arbitrarias. E incluso cuando este efecto sea conocido, la relación con la causa debe parecer igualmente arbitraria ya que el entendimiento concebirá siempre un gran número de efectos igualmente naturales y que no repugnan. No hay pues ni un solo caso en el que, sin ayuda de la experiencia, puedan determinarse los acontecimientos e inferir su existencia, ya en calidad de causa, ya en calidad de efecto. (...)

II. (...) Hay que reconocer que la naturaleza nos mantiene muy alejados de todos sus secretos. Nos esconde constantemente todas estas fuerzas y todos estos principios de los que nace la influencia recíproca de los objetos; sólo nos deja entrever un pequeño número de las cualidades más superficiales de estos objetos. Nuestros sentidos nos hacen conocer el color, el peso y la consistencia del pan; pero ni los sentidos ni la razón son capaces de enseñarnos las cualidades que lo hacen un alimento apropiado para la conservación del cuerpo del hombre. Por la vista o por el tacto adquirimos la idea del movimiento actual; pero no podríamos formarnos la menor idea de esta maravillosa fuerza o poder que es capaz de operar un cambio perpetuo de lugar, y que los cuerpos sólo la pierden comunicándola a otros cuerpos. Sin embargo, a pesar de la ignorancia en que nos hallamos de estos poderes y principios de la naturaleza, no dejamos de creerlos parecidos en todos los lugares en que observamos semejanza entre las cualidades sensibles: y en estos casos, esperamos efectos parecidos a los que ya hemos experimentado. Nos presentan un cuerpo que se parece por el color y la consistencia al pan que hemos comido otras veces: lejos de poner la menor dificultad a repetir la experiencia, esperamos con una entera certeza, recibir de él el mismo alimento y el mismo sustento. Y de esta operación del espíritu es de la que yo querría conocer bien el fundamento. Es indudable que no se percibe ninguna relación entre las cualidades sensibles y estos poderes secretos; no hay pues nada conocido en su naturaleza que pueda inducir al espíritu a concluir que deben ser constante y regularmente puestos juntos. La experiencia del pasado sólo da testimonio de una manera directa y cierta para los objetos determinados y para el tiempo preciso en el que se ha podido juzgar; ¿con qué derecho se la puede transportar a otros tiempos y a otros objetos, cuyo parecido con los precedentes puede ser solamente aparente? Éste es un punto importante sobre el que insisto. El pan que yo comía hace algún tiempo me alimentaba; esto equivale a decir que un cuerpo dotado de estas cualidades sensibles estaba entonces provisto de unas virtudes secretas determinadas; pero, ¿se sigue de ello que otro pan deba nutrirme también en otro tiempo, o que las mismas virtudes deben siempre ha-

llarse junto con cualidades parecidas? Esta consecuencia no parece necesaria. Al menos es necesario convenir que es el espíritu el que la saca; y el procedimiento, el enlace de las ideas, la inferencia, son cosas que necesitan explicarse. Falta mucho para que la proposición: *yo siempre he encontrado este objeto seguido de este efecto*, sea la misma que esta otra: *yo preveo que todos los demás objetos que se parecen por sus apariencias tendrán efectos parecidos*. Concederé, si os agrada, que la segunda puede deducirse de la primera, y sé que, en efecto, la deducen a diario; pero si pretendéis, además de esto, que la inferencia procede de una cadena de razonamientos, yo os conmino a que me los hagáis. La relación de las dos proposiciones no es intuitiva; si es pues el espíritu el que la halla razonando, se necesita absolutamente un término medio para formarse este razonamiento; ahora bien, ¿cuál es? Esta pregunta rebasa mi comprensión. Deberán indicármelo aquellos que afirman su existencia y que le refieren todas nuestras conclusiones sobre las cosas de hecho. (...)

Ensayo quinto I. (...) Aunque hayamos concluido en el ensayo precedente que razonando a partir de la experiencia, el espíritu sigue un camino que no procede de ningún argumento ni de ninguna operación del entendimiento, sin embargo, no hay el menor peligro de que este descubrimiento afecte nunca a los razonamientos fundamentales sobre los que se apoyan casi todos nuestros conocimientos. Si el camino en cuestión no está fundamentado en unos argumentos en forma, es necesario que lo esté en algún otro principio que posea tanto peso y autoridad como la argumentación, y cuya influencia dure tanto como la naturaleza del hombre. ¿Cuál es este principio? Esto es lo que merece ser buscado. (...)

Este principio es la *costumbre* o el *hábito*. Cada vez que la repetición frecuente de un acto particular ha hecho nacer una disposición a reproducir el mismo acto, sin que se mezclen en ello ni el razonamiento ni ninguna operación del entendimiento, decimos que esta disposición es efecto de la *costumbre*. Al servirnos de este término, no pretendemos citar una causa primitiva, no hacemos más que indicar con él un principio de la naturaleza humana, generalmente reconocido y manifiesto por sus efectos.

Puede que nuestras investigaciones no nos conduzcan más lejos; puede que sea imposible hallar la causa de esta causa; en este caso, tendremos que contentarnos con ella como el último principio que puede darse a las conclusiones que fundamos en la experiencia. Tenemos motivo para estar satisfechos de haber podido llegar hasta ahí, y nos equivocaríamos si murmurásemos contra nuestras facultades, porque son demasiado limitadas para permitirnos llegar más lejos. Sea lo que fuere, siempre es seguro que adelantamos aquí una proposición, si no verdadera, al menos muy inteligible, al decir que después de haber observado la relación constante de dos cosas, del calor, por ejemplo, con la llama, o de la solidez con el peso, el *hábito* nos determina a concluir la existencia de una de estas cosas cuando la otra existe. Esta hipótesis parece incluso la única apropiada para explicar por qué concluimos de mil casos lo que no podríamos concluir de un caso único, aunque fuese el mismo en todos los aspectos. La razón no varía así: las conclusiones que ella saca de la consideración de un círculo son las mismas que sacaría después de haber considerado todos los círculos que hay en el universo; mientras que nadie, después de haber visto un solo cuerpo moverse después de haber sido golpeado por otro, se atrevería a afirmar que todos los cuerpos sin excepción se pondrían en movimiento con un choque parecido. Así pues, ninguna inferencia experimental procede del razonamiento; nacen todas de la costumbre.

La costumbre es el principal guía de la vida humana, ella sola es la que hace útiles nuestras experiencias, mostrándonos, en la semejanza de las diferentes series de acontecimientos, un porvenir semejante al pasado. Sin su influencia, lo que conoceríamos en las cosas de hecho no se extendería más allá de la memoria y de los sentidos; nunca sabríamos cómo adaptar los medios a los fines, ni cómo emplear nuestras facultades naturales para producir lo que fuera; toda nuestra actividad y la parte más interesante de nuestras especulaciones se reducirían finalmente a nada.

Ensayo duodécimo III. Hay un escepticismo *mitigado*, una filosofía *académica*, que puede resultar duradera y útil; puede ser el resultado del pirronismo, o escepticismo *extremado*, después de que el buen sentido y la reflexión reformaron sus dudas universales. (...) Hay en general un grado de duda, de circunspección y de modestia, que debe ser inseparable a un espíritu justo en todas sus investigaciones y en todas sus decisiones.

Una segunda especie de escepticismo mitigado, ventajoso para el género humano, y que podría resultar de las dudas y de los escrúpulos del hombre pirrónico, sería limitar nuestras investigaciones a los temas más adecuados a la estrecha capacidad de nuestro entendimiento. La *imaginación* humana por naturaleza se eleva hasta lo sublime, se complace en las cosas alejadas y extraordinarias: sin dejarse detener, vuela hacia las partes más distantes del tiempo y del espacio, a fin de sustraerse a los objetos que el hábito le ha hecho demasiado familiares. El hombre que se ha hecho un *juicio* sano sigue un método totalmente contrario. Deja a un lado todos los estudios demasiado elevados y cuyas bases hay que buscarlas demasiado lejos; se encierra en la vida común, en los temas útiles para la práctica y que la experiencia diaria le ofrece; abandona todo lo que es sublime al arte de los poetas y de los oradores, o a los artificios de los sacerdotes y de los políticos. Nada puede contribuir más a inspirarnos una resolución tan saludable, como convencernos enteramente de la fuerza de la duda pirrónica y de la imposibilidad de liberarnos de ella por otro camino que no sea la poderosa influencia del instinto natural. Esto no impedirá a los que sienten inclinación por la filosofía, continuar sus investigaciones: además de que hay un placer inmediato unido a estas ocupaciones, las decisiones de los filósofos no son más que unas reflexiones metódicas y exactas sobre la vida común. Pero jamás tratarán de salir de esta esfera, mientras consideren la imperfección de las facultades que emplean, el poco rigor de sus operaciones, y los límites estrechos de su alcance. No podríamos dar buenas razones de por qué, después de mil experiencias.

creemos que una piedra caerá o que el fuego quemará; ¡y pretenderíamos decidir de un modo satisfactorio sobre el origen de los mundos y sobre los caminos que sigue la naturaleza de la eternidad a la eternidad!

Esta estrecha limitación de nuestras investigaciones es algo tan razonable bajo todos los puntos que el menor examen de las facultades naturales del espíritu humano, comparadas con sus objetos, basta para afirmarnos su necesidad. Este examen nos descubrirá cuáles son los asuntos convenientes a nuestras ciencias y nuestras investigaciones.

Las cantidades y los números me parecen la única materia de las ciencias abstractas, y el único objeto de la demostración. Este género de conocimiento es el más perfecto, pero todas las tentativas que se han hecho para extenderlo más allá de los límites que acabo de poner, conducen al sofisma y a la ilusión. Como las partes constitutivas de la cantidad y del número son enteramente similares, sus relaciones se hacen complicadas y confusas. Nada hay más curioso, ni más útil, que saber determinar a través de todos sus diferentes aspectos, sus igualdades y sus desigualdades, por medio de la elección variada de los intermediarios. Todas nuestras demás ideas son evidentemente distintas y diferentes entre sí: todos los progresos que podemos lograr en ella con nuestras investigaciones se reducen pues a observar las diversidades y a afirmar que una cosa no es la otra, lo que no exige sino una reflexión muy ordinaria. Si surge alguna dificultad en esta clase de decisiones, se debe únicamente a que no se ha fijado bastante bien el sentido de los términos; y puede remediarse dando definiciones más exactas. Sólo puede saberse mediante una cierta serie de razonamientos que *el cuadrado de la hipotenusa es igual a los cuadrados de los otros dos lados*, aunque los términos estén definidos con extrema exactitud. En cambio, para convencernos de que *donde no hay propiedad, no podría haber injusticia*, sólo es necesario definir el término injusticia como violación de la propiedad. En efecto, esta proposición no es más que una definición más encubierta. Lo mismo ocurre con todos los razonamientos pretendidamente silogísticos que se encuentran en las ramas del conocimiento que no conciernen a las cantidades y los números. Creo

que puede afirmarse con seguridad que las cantidades y los números son los únicos objetos de una ciencia verdadera y de una demostración real.

Todas las demás investigaciones del espíritu humano versan sobre materias de hecho y de existencia, y por ello es evidente que no pueden tener demostración. Todo lo que *es* podría *no ser;* la negación de un hecho nunca implica contradicción; la no existencia de un ser cualquiera, sin excepción, presenta una idea tan clara y tan distinta como su existencia; la proposición que afirma que no existe, aunque falsa, no es menos concebible ni menos inteligible que la que nos dice que existe.

El caso es muy distinto en las ciencias propiamente dichas: toda proposición falsa en ellas es una proposición confusa e ininteligible. Si decimos que la raíz cúbica de 64 es igual a la mitad de 10, no sólo enunciamos una falsedad, sino incluso algo que no puede ser concebido distintamente. Mientras que al decir que César o el ángel Gabriel, o el ser que queramos, nunca ha existido, puede ser que se diga una falsedad; pero lo que se dice no implica contradicción, es una proposición perfectamente concebible.

Así pues, la existencia de un ser sólo puede probarse con argumentos tomados de las causas o de los efectos de este ser, y estos argumentos están fundados solamente en la experiencia. Razonando *a priori,* nos parecerá que cualquier cosa puede producir cualquier cosa: la caída de una piedra puede apagar el sol, al menos no estamos seguros de lo contrario; y el deseo del hombre puede detener a los planetas en su curso. Solamente la experiencia puede enseñarnos la naturaleza de las causas y de los efectos, y sus límites; sólo ella nos pone en estado de deducir, de la existencia de un objeto, la existencia de otro. Éste es pues el fundamento de los razonamientos morales que forman la mayor parte de los conocimientos humanos, y son la fuente de todas las acciones y de la conducta entera del hombre. (...)

CAPÍTULO VII

KANT

I. EL PROBLEMA DE HUME

Prolegómenos. Introducción.

(...) Desde el origen de la metafísica, hasta donde se remonta su historia, no ha habido nada que haya podido ser más decisivo para la suerte de esta ciencia, que el ataque que le dirigió David Hume. No aportó ninguna luz en esta forma del conocimiento, pero hizo brotar una chispa con la que se hubiese podido obtener la luz si hubiese encontrado una mecha inflamable cuyo resplandor se hubiese conservado y aumentado cuidadosamente.

Hume partía esencialmente de un único, pero importante concepto metafísico, a saber, *la relación de causa y efecto* (y por consiguiente los conceptos que de ella dependen, fuerza, acción, etc.). E intimaba a la razón, que pretendía haberlo engendrado en su seno, a que le explicase con qué derecho cree que una cosa pueda ser de tal naturaleza que una vez supuesta, se sigue necesariamente que debe suponerse también otra; pues esto es lo que dice el concepto de causa. Y probó de un modo irrefutable que es completamente imposible para la razón pensar *a priori* y por medio de

conceptos una relación de esta clase, puesto que encierra una necesidad; no es posible comprender que porque algo exista, otra cosa deba existir necesariamente, ni cómo *a priori* puede introducirse esta relación. De ahí concluía que la razón se engaña en este concepto, considerándolo falsamente como hijo suyo, mientras que no es otra cosa que un bastardo de la imaginación que, fecundada por la experiencia, ha puesto ciertas representaciones bajo la ley de la asociación, considerando la necesidad subjetiva que de ahí deriva, es decir un hábito, como una necesidad objetiva fundada sobre el conocimiento. Y de ahí concluía que la razón no poseía la facultad de pensar tales relaciones, ni aún en general, porque entonces sus conceptos serían puras ficciones; y también que todas sus pretendidas nociones *a priori* no eran más que experiencias comunes falsamente impresas, lo que equivale a decir que no hay ni puede haber metafísica.

Pero, por precipitada e inexacta que fuera su conclusión, se fundaba en una investigación, y esta investigación merecería que se hubiesen reunido las grandes inteligencias de su tiempo para resolver mejor, si era posible, este problema y en el sentido en que él lo exponía; forzosamente de ello hubiese resultado una reforma radical de la ciencia [metafísica].

Pero la suerte, siempre desfavorable a la metafísica, quiso que Hume no fuese comprendido por nadie. (...)

Confieso con franqueza que fue la advertencia de David Hume la que interrumpió, hace muchos años, mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de admitir sus conclusiones, que resultaban simplemente de que no vio el problema en toda su amplitud, sino que lo consideró solamente por uno de sus lados, y este lado nada puede explicar, si no se considera el conjunto. Cuando se parte de un pensamiento bien fundado que otro nos ha transmitido sin desarrollarlo, puede esperarse que por medio de una reflexión continuada, podamos llegar más lejos que el hombre perspicaz al que se debe la primera chispa de esta luz.

Yo ante todo traté de ver si la objeción de Hume podía presentarse de una forma general, y en seguida vi que la relación entre

causa y efecto no era la única por la que el entendimiento concibe *a priori* las relaciones, sino que la metafísica está enteramente constituida por ellas. Traté de asegurarme de su número y conseguí lo que quería, reduciéndolas a un único principio; pasé después a la deducción de estos conceptos, estando ya seguro de que no derivaban de la experiencia, como Hume había temido, sino que tenían su origen en el entendimiento puro. Esta deducción, que parecía imposible a mi sagaz predecesor, y que antes de él a nadie se le había ocurrido, aunque todos se servían de estos conceptos con toda seguridad sin preguntarse en qué se fundaba en definitiva su valor objetivo, esta deducción, digo, era la más difícil que podía emprenderse en interés de la metafísica, y lo peor era que la metafísica, aunque algo existente, no podía prestarme ninguna ayuda porque de esta deducción depende la posibilidad de una metafísica. Así pues, habiendo conseguido resolver el problema de Hume, no sólo para un caso particular, sino para la razón pura entera, podía avanzar con seguridad, aunque siempre con lentitud, con el objeto de determinar por fin toda la extensión de la razón pura, límites y contenido, de un modo completo y conforme a los principios generales; esto es lo que necesita la metafísica para construir su sistema según un plan seguro.

(...) Estos prolegómenos harán comprender que hay aquí una ciencia completamente nueva, en la que a nadie se le había ocurrido pensar anteriormente, cuya sola noción era desconocida, y para la que no podían utilizarse los materiales hasta entonces existentes, a excepción de la única indicación que podían proporcionar las dudas de Hume. Incluso éste no presentía la posibilidad de esta ciencia formal, sino que, para salvar su barca, la llevó a la orilla (el escepticismo), donde puede quedarse y pudrirse; mientras que a mí me importa darle a esta barca un piloto que, siguiendo los principios seguros de su arte, obtenidos del conocimiento del globo, y provisto de un mapa del mar completo y de una brújula, pueda conducirla con seguridad a donde le plazca. (...)

II. CONOCIMIENTO PURO Y CONOCIMIENTO EMPÍRICO

Crítica de la razón pura. Introducción, I y II.

No ofrece ninguna duda que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. En efecto, ¿qué podría despertar y poner en acción nuestra facultad de conocer si no fueran los objetos que hieren nuestros sentidos y que por una parte producen por sí mismos representaciones y por otra parte ponen en movimiento nuestra facultad intelectual a fin de que compare, enlace o separe estas representaciones y elabore así la materia bruta de las impresiones sensibles para obtener de ella un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y con ella comienzan todos nuestros conocimientos.

Pero si bien todo conocimiento comienza *con* la experiencia, esto no prueba que se derive todo él *de* la experiencia, pues podría ser que nuestro conocimiento por experiencia fuera un compuesto de lo que recibimos de las impresiones sensibles y de lo que nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia primera hasta que un largo ejercicio nos haya hecho prestarle atención y nos haya enseñado a separar ambas cosas.

Así pues es por lo menos una cuestión que exige un examen más profundo y que no puede resolverse en seguida a primera vista, la de saber si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aun de todas las impresiones de los sentidos. Estos conocimientos se llaman *a priori* y se distinguen de los empíricos que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Pero esta expresión aún no es bastante determinada para señalar adecuadamente todo el sentido de la cuestión propuesta. Pues se dice y la práctica lo confirma, que somos capaces o que tenemos *a priori* algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal la cual, sin embargo, hemos

sacado de la experiencia. Así, de uno que socavase los fundamentos de su casa, se dice que podía saber muy bien *a priori* que la casa se vendría abajo, es decir, que para saberlo, no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Sin embargo, no podía saberlo totalmente *a priori*. Pues de antemano la experiencia le tenía que haber dado a conocer que los cuerpos son pesados y que caen cuando se les quita lo que les sostiene.

Así pues a partir de ahora entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar con independencia de esta o aquella experiencia, sino los que son *absolutamente* independientes de toda experiencia. A estos conocimientos *a priori* se oponen los conocimientos empíricos, o sea aquellos que no son posibles más que *a posteriori*, es decir, por la experiencia. De entre los conocimientos *a priori* se llaman *puros* aquellos en los que no se halla mezclado nada empírico. Así, por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no es pura, porque el cambio es un concepto que sólo puede sacarse de la experiencia.

Nos es necesario ahora un criterio que nos permita distinguir con seguridad un conocimiento puro de uno empírico. La experiencia nos enseña que algo está constituido de este o de otro modo, pero no que no pueda ser de otra manera. Así pues, primero, si se encuentra una proposición cuyo pensamiento implica la *necesidad*, tenemos un juicio *a priori;* si además esta proposición no está derivada de ninguna otra que sea a su vez valedera como proposición necesaria, entonces es absolutamente *a priori*. Segundo, la experiencia no da jamás a sus juicios una verdadera y estricta *universalidad*, sino sólo una universalidad supuesta y relativa (por inducción), de modo que se debe decir: nuestras observaciones, por numerosas que hayan sido hasta ahora, nunca han encontrado excepción a esta o a aquella regla. Por consiguiente, un juicio pensado con una estricta universalidad, de suerte que no se admita como posible ninguna excepción, no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es pues solamente un arbitrario aumento de la validez; se hace de una regla válida en la mayoría de los casos, una ley que se aplica a todos, como, por ejemplo, en la proposición: todos los

cuerpos son pesados. Por el contrario, cuando un juicio tiene una universalidad estricta, ésta señala que procede de una fuente particular de conocimiento, de una facultad de conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estricta son pues las señales seguras de un conocimiento *a priori*, y están inseparablemente unidas la una a la otra. (...)

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios de esta especie, universales y necesarios en el sentido estricto, por lo tanto juicios puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo sacado del uso más ordinario del entendimiento, puede tomarse la proposición: todo cambio debe tener una causa. Y aun en este último ejemplo, el concepto mismo de causa encierra tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto, y el de la estricta universalidad de la ley, que se perdería completamente si se quisiera derivarlo, como hace Hume, de una asociación frecuente entre lo que ocurre y lo que lo precede, y de una costumbre que de ello resulta (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones.

III. JUICIOS ANALÍTICOS Y JUICIOS SINTÉTICOS

Crítica de la razón pura. Introducción, IV.

En todos los juicios en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado, esta relación es posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido implícitamente en este concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A aunque esté en enlace con él. En el primer caso llamo al juicio *analítico*, en el otro, *sintético*. Así los juicios son analíticos cuando el enlace del predicado con el sujeto es pensado por identidad; en cambio, deben llamarse juicios sintéticos aquellos en que este enlace es pensado sin identidad. También podemos llamar a los primeros juicios *explicativos*, y a los segundos *extensivos*, pues los primeros nada añaden por medio del predicado al

concepto del sujeto, sino que solamente lo dividen por medio del análisis en sus conceptos parciales, pensados ya, aunque confusamente, en él; mientras que los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no habría podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, cuando digo: todos los cuerpos son extensos, enuncio un juicio analítico, pues no he de salir fuera del concepto que uno a la palabra cuerpo, para hallar la extensión unida a él, sino que tan sólo tengo que descomponer este concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que yo pienso en él, para encontrar en ella dicho predicado. En cambio, si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo completamente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Ahora bien, de ahí resulta claramente: 1.º, que los juicios analíticos no amplían nuestros conocimientos sino que solamente desarrollan el concepto que ya poseo y lo hacen inteligible para mí mismo; 2.º, que en los juicios sintéticos tengo que tener, además del concepto del sujeto algo distinto (X) en lo que se apoye el entendimiento para conocer que un predicado pertenece al concepto, aunque no esté contenido en él.

En los juicios empíricos o de experiencia no hay para esto dificultad alguna. Pues esta X es la experiencia completa del objeto que yo pienso mediante el concepto A, el cual no constituye sino una parte de esta experiencia. En efecto, aunque no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de pesadez, este concepto constituye una parte de la experiencia total, y a esta parte puedo pues añadirle otras partes de esta misma experiencia como pertenecientes al concepto del objeto. (...) La experiencia es pues esta X que está fuera del concepto A y en la cual se funda la posibilidad de la síntesis del predicado B de la pesadez con el concepto A.

Pero en los juicios sintéticos *a priori*, estoy enteramente privado de esta ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B, como enlazado con él, ¿sobre qué podría apoyarme, y qué es lo que hará posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de orientarme hacia el campo de la experiencia? Sea esta propo-

sición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de ahí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa es completamente distinto de este concepto y muestra algo distinto de lo que sucede; no está pues contenido en esta última representación. ¿Cómo puedo entonces llegar a decir, de lo que sucede en general, algo enteramente distinto, y a conocer el concepto de causa como perteneciente y aun necesariamente a lo que sucede, aunque no esté *contenido en ello*? ¿Cuál es aquí la X sobre la que se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto de A un predicado B que le es extraño, pero que está enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el principio en cuestión añade esta segunda experiencia a la primera, no sólo con más generalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad, por tanto enteramente *a priori* y por simples conceptos. Ahora bien, sobre estos principios sintéticos, es decir, extensivos, descansa todo el fin último de nuestro conocimiento especulativo *a priori*. Pues los principios analíticos son de verdad muy importantes y necesarios, pero sólo para llegar a aquella claridad requerida para una síntesis segura y extensa, como para una adquisición realmente nueva.

Se oculta aquí pues un cierto misterio cuya explicación es lo único que puede hacer seguro nuestro avance en el campo sin límites del conocimiento intelectual puro. Es decir, que es necesario descubrir, con su generalidad propia, el principio de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, estudiar las condiciones que hacen posible cada una de sus especies, y disponer todo este conocimiento en un sistema que comprenda sus fuentes originales, su extensión y sus límites, sin reducirse a esbozarlo a grandes rasgos, sino al contrario, estableciéndolo de una manera completa y suficiente para todos los usos.

Crítica de la razón pura. Introducción, VI.

Mucho se gana ya cuando se logra reducir una multitud de investigaciones bajo la fórmula de un problema único, pues no sólo se facilita con ello el propio trabajo, determinándolo con precisión, sino que además se les facilita a todos los que quieren examinarlo, el juicio de si hemos cumplido o no nuestro propósito. Ahora bien, el verdadero problema de la razón pura está contenido en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos* a priori?

Si la metafísica ha permanecido hasta ahora en un estado tan vacilante de incertidumbre y de contradicción, es necesario atribuirlo únicamente a que antes nadie se preocupó de este problema, ni tal vez tampoco de la diferencia entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos. De la solución de este problema, o de una demostración satisfactoria de que no tenemos posibilidad de resolverlo, depende la salvación o la ruina de la metafísica. (...)

La solución de este problema comprende también la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento teórico *a priori* de los objetos, es decir, la respuesta a estas preguntas: *¿cómo es posible la matemática pura, cómo es posible la física pura?* Como estas ciencias se dan realmente, conviene preguntarse *cómo* son posibles, pues que son posibles, queda demostrado por su realidad. Pero en lo que se refiere a la metafísica, ha progresado poco hasta ahora, y no puede decirse de ninguno de los sistemas expuestos hasta nosotros que haya alcanzado realmente su fin esencial, de modo que cualquiera puede dudar con razón de su posibilidad.

Y, sin embargo, esta especie de conocimiento debe considerarse también como realizada en cierto sentido, y la metafísica, aunque no sea real como ciencia, lo es como disposición natural. Pues la razón humana, sin que la mueva la simple vanidad de saber mucho, sino empujada por su propia necesidad, continúa irresistiblemente su marcha hasta unas cuestiones que no pueden resolverse por ningún uso experimental de la razón, ni por los principios que

de él se sacan. Y así en todos los hombres desde el momento en que la razón en ellos se ha elevado hasta la especulación ha habido realmente en todos los tiempos una metafísica, y por ello también siempre la habrá. Y se plantea también acerca de ella esta cuestión: *¿cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?* Es decir, ¿cómo las preguntas que la razón pura se hace a sí misma y que se siente impulsada a resolver del mejor modo posible por propia necesidad, surgen de la razón humana en general?

Pero como, hasta aquí, siempre que se ha intentado responder a estas preguntas naturales, por ejemplo, a ésta: ¿el mundo ha tenido un comienzo, o bien existe desde toda la eternidad?, etc., se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir, al mismo poder racional puro, aunque es cierto que de él nace siempre una metafísica (sea cual fuere); por el contrario, ha de ser posible llegar en lo que a ella se refiere a la certeza del conocimiento de los objetos o de su ignorancia, es decir, a pronunciarse o sobre los objetos de sus preguntas, o sobre el poder o la impotencia de la razón para juzgar nada por lo que toca a ella, y por tanto, o bien extender con confianza nuestra razón pura, o bien ponerle límites determinados y seguros. Esta última cuestión, que dimana del problema general enunciado, podría formularse así: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

La crítica de la razón acaba pues necesariamente por conducir a la ciencia; el uso dogmático de la razón sin crítica, en cambio, conduce a afirmaciones sin fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente verosímiles, y por tanto conduce al escepticismo.

Tampoco puede ser esta ciencia de una longitud descorazonadora, puesto que no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino simplemente de la razón misma, de los problemas que nacen enteramente en su seno y que le son propuestos, no por la naturaleza de las cosas diferentes de ella, sino por su propia naturaleza. Así pues, una vez que ha llegado a conocer íntegramente su propia facultad por lo que toca a los objetos que la experiencia puede presentarle, tiene que serle fácil determinar de una manera completa y segura la extensión y los

límites del uso que puede intentar más allá de los límites de toda experiencia.

Así pues, se puede y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo *dogmáticamente* una metafísica; pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, la descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es el fin, sino solamente una preparación para la metafísica verdadera que debe aumentar sintéticamente sus conocimientos *a priori*. (...) No se necesita tampoco mucha abnegación para renunciar a todas estas pretensiones, pues las contradicciones innegables, e incluso inevitables en el método dogmático, de la razón consigo misma, desde hace tiempo han despojado de toda consideración a las metafísicas establecidas hasta nosotros. Más bien será necesario tener ánimo para no dejarse apartar del propósito por la dificultad intrínseca o por la resistencia procedente de fuera, y para procurar un crecimiento próspero y fructífero en el futuro a una ciencia indispensable a la razón humana, cuyos brotes pueden cortarse, pero no arrancar sus raíces, empleando un método enteramente opuesto al seguido hasta hoy.

V. ESTÉTICA Y LÓGICA TRASCENDENTAL

Crítica de la razón pura, I, 1 (1) y I, 2 (1).

Sean cualesquiera el modo y el medio con que un conocimiento pueda referirse a unos objetos, el modo por el que se refiere inmediatamente a los objetos y al que tiende todo pensamiento como al fin del que es un medio, es la *intuición*. Pero esta intuición sólo tiene lugar en cuanto el objeto nos es dado; pero esto no es posible (al menos para nosotros los hombres) sino a condición de que el objeto afecte de una cierta manera a nuestro espíritu. La capacidad de recibir (receptividad) impresiones por el modo como somos afectados por los objetos se llama *sensibilidad*. Así, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones; pero es el entendimiento el que *piensa* estos objetos y de él nacen los *conceptos*. Es necesario que todo pen-

samiento, ya directa, ya indirectamente, se refiera en último término a intuiciones, por consiguiente en nosotros a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

La impresión de un objeto sobre la capacidad representativa, en cuanto somos afectados por él, es la *sensación*, y la intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación se llama *empírica*. Se llama *fenómeno* al objeto indeterminado de una intuición empírica.

En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación, pero lo que hace que lo diverso del fenómeno esté coordinado en la intuición según ciertas relaciones, lo llamo la *forma* del fenómeno. Y como aquello en donde las sensaciones pueden coordinarse y reducirse a una cierta forma, no puede ser una sensación, se sigue que, si bien la materia de todos los fenómenos no nos es dada más que *a posteriori*, es necesario en cambio que su forma se halle *a priori* en el espíritu, dispuesta a aplicarse a todos, y por consiguiente es necesario que pueda ser considerada independientemente de toda sensación.

Llamo *puras* (en el sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Por tanto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general se hallará *a priori* en el espíritu, en el que todo lo diverso de los fenómenos es intuido bajo ciertas relaciones. Esta forma pura de la sensibilidad puede también llamarse *intuición pura*. Así, cuando separo de la representación de un cuerpo lo que en ella está pensado por el entendimiento, como la substancia, la fuerza, la divisibilidad, etc., y también separo lo que pertenece a la sensación, como la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc., me queda aún algo de esta intuición empírica: la extensión y la figura. Éstas pertenecen a la intuición pura que reside *a priori* en el espíritu, independientemente de un objeto real de los sentidos o de toda sensación, en calidad de mera forma de la sensibilidad.

Llamo *estética trascendental* a la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad. Tiene que haber por tanto una ciencia semejante, que constituya la primera parte de la teoría trascendental de los elementos, en oposición a la que encierra los principios del pensamiento puro y será llamada *lógica trascendental*.

Así pues, en la estética trascendental *aislaremos* primeramente la sensibilidad, separando de ella todo lo que el entendimiento piensa en ella con sus conceptos, para que no nos quede nada más que la intuición empírica. En segundo lugar, separaremos aún de esta intuición todo cuanto pertenece a la sensación para que no nos quede nada más que la intuición pura y la simple forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad *a priori* puede proporcionar. De esta investigación resultará que hay dos formas puras de la intuición como principios del conocimiento *a priori*, a saber, el espacio y el tiempo, que vamos ahora a examinar. (...)

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto por medio de estas impresiones (espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es *dado* un objeto; por la segunda, el objeto es *pensado* en relación con esta representación (como simple determinación del espíritu). Intuición y conceptos constituyen pues los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin una intuición que les corresponda de algún modo, ni una intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento. Estos dos elementos son puros o empíricos; *empíricos*, cuando contienen una sensación (que supone la presencia real del objeto), y *puros* cuando a la representación no está mezclada ninguna sensación. Puede llamarse a la sensación la materia del conocimiento sensible. Por tanto, una intuición pura contiene únicamente la forma bajo la cual algo es intuido, y un concepto puro solamente la forma del pensamiento de un objeto en general. Sólo las intuiciones o los conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos sólo son posibles *a posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu, al poder que tiene de recibir representaciones en cuanto es afectado de alguna manera, deberemos llamar en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza está hecha de tal modo que la intuición debe ser siempre sensible, es decir, encierra sólo el modo como somos afectados por objetos, mientras que el entendimiento es la facultad de pensar el objeto de la in-

tuición sensible. Ninguna de estas dos propiedades es preferible a la otra. Sin la sensibilidad, no nos sería dado ningún objeto, y sin el entendimiento, ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Así pues es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirle el objeto en la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Estos dos poderes o capacidades no pueden trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse el conocimiento. Pero no por eso es lícito confundir sus atribuciones; al contrario, hay fuertes motivos para separarlos y distinguir cuidadosamente el uno del otro. Por ello distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la *estética*, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la *lógica*. (...)

Por consiguiente, esperando que pueda haber tal vez conceptos capaces de referirse *a priori* a objetos, no como intuiciones puras y sensibles, sino simplemente como acciones del pensar puro, que son, por tanto, conceptos, pero de un origen que no es ni empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional por la cual pensamos objetos enteramente *a priori*. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y el valor objetivo de estos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*. En efecto, sólo trata de las leyes del entendimiento y de la razón, y simplemente en la medida en que se refiere *a priori* a objetos.

VI. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Crítica de la razón pura, I, 1 (3 y 8).

La geometría es una ciencia que determina sintéticamente y, sin embargo, *a priori* las propiedades del espacio. ¿Qué tiene que ser pues la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento de él? Tiene que ser originariamente una intuición, porque de un simple concepto no puede sacarse ninguna

proposición que vaya más allá del concepto, y sin embargo, esto es lo que ocurre en geometría. Pero esta intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*, es decir antes de toda percepción de un objeto; por consiguiente, debe ser una percepción pura y no empírica. Porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, implican la conciencia de su necesidad; pero unas proposiciones de esta naturaleza no pueden ser proposiciones empíricas o juicios de experiencia, ni derivar de estos juicios.

¿Cómo puede haber en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la que el concepto de estos últimos puede ser determinado *a priori*? Evidentemente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal del sujeto de ser afectado por objetos y así de recibir una representación inmediata de ellos, es decir, una intuición, y por consiguiente, como forma del sentido externo en general.

Por tanto, sólo nuestra explicación hace comprender *la posibilidad de la geometría* como conocimiento sintético *a priori*. (...)

Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno, que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, que sus relaciones no están constituidas en sí mismas como nos aparecen a nosotros, y que, si hiciéramos abstracción de nuestro sujeto, o aun solamente de la naturaleza subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían toda la manera de ser, y todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, e incluso el espacio y el tiempo, ya que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. En cuanto a lo que pueda ser la naturaleza de los objetos en sí mismos y abstracción hecha de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad, nos es completamente desconocida. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar, y que muy bien puede no ser necesario a todos los seres, aunque lo sea para todos los hombres. Pero sólo de este modo hemos de ocuparnos. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación en general es su materia. Sólo podemos conocer estas formas *a priori*, es decir, antes de toda percepción real, y por eso reciben el nombre de intuiciones puras; la

sensación, al contrario, es en nuestro conocimiento lo que hace que éste sea llamado conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Estas formas son absoluta y necesariamente inherentes a nuestra sensibilidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones. Aunque pudiésemos elevar nuestra intuición al grado sumo de claridad, no llegaríamos más cerca por ello de la naturaleza de los objetos en sí. Pues, en todo caso, no conoceríamos perfectamente más que nuestro modo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad siempre sometida a las condiciones del tiempo y del espacio originariamente inherentes al sujeto. Pero nunca conoceremos lo que son los objetos en sí mismos, por claro que sea el conocimiento del fenómeno de estos objetos, único conocimiento que nos es dado. (...)

Cuando digo que, en el espacio y en el tiempo, tanto la intuición de los objetos exteriores como la intuición del espíritu por sí mismo representan cada una su objeto tal como afecta a nuestros sentidos, es decir, como nos aparece, no quiero decir que estos objetos sean meras *apariencias*. Pues en el fenómeno los objetos y las maneras de ser que les atribuimos son siempre considerados como algo realmente dado. Sólo en cuanto esta manera de ser no depende más que del modo de intuición del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto es distinto como *fenómeno* de lo que es como objeto *en sí*. Así, no digo que los cuerpos *parezcan* simplemente existir fuera de mí, o que mi alma *parezca* solamente estar dada en mi conciencia propia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo, que tomo como condición de su existencia y conforme a la cual me los represento, está en mi modo de intuición y no en estos objetos en sí. Sería culpa mía si sólo viese una mera apariencia en lo que debería considerar como un fenómeno. Pero esto no ocurre con nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Más bien, si se atribuye una *realidad objetiva* a estas formas de representación, no puede evitarse que todo se convierta en mera apariencia. En efecto, si consideramos el espacio y el tiempo como cualidades que, para ser posibles, deberían hallarse en las cosas en sí, y si reflexionamos sobre los absurdos en que caemos cuando admitimos que dos cosas infinitas, que no pueden ser substancias ni algo realmente

inherente a las substancias, pero que deben ser algo existente e incluso la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, siguen siendo aun cuando desapareciesen todas las cosas existentes, entonces no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a una mera apariencia. Es más, nuestra propia existencia que, de este modo, resultaría dependiente de la realidad subsistente en sí de un no-ser tal como el tiempo, sería como él tornada en una mera apariencia, absurdo que hasta ahora nadie ha querido sostener.

VII. DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS

Crítica de la razón pura, I, 2 (13 y 14).

Los juriconsultos, cuando hablan de derechos y de usurpaciones, distinguen en un asunto jurídico la cuestión de derecho *(quid iuris)* y la cuestión de hecho *(quid facti)*, y como exigen una prueba de ambas, llaman *deducción* a la primera, la que debe demostrar el derecho o la legitimidad de la pretensión. (...)

Entre los diversos conceptos que constituyen la trama abigarrada del conocimiento humano, hay algunos que están destinados al uso puro *a priori* (totalmente independiente de la experiencia) y cuya legitimidad necesita siempre una deducción; porque para legitimar su uso, no bastan las pruebas sacadas de la experiencia, y porque es necesario saber por otro lado cómo esos conceptos pueden referirse a objetos que no han sido tomados de ninguna experiencia. Yo llamo pues a la explicación de la manera cómo los conceptos *a priori* se refieren a los objetos, su *deducción trascendental*, y la distingo de la deducción *empírica* que muestra cómo un concepto ha sido adquirido por la experiencia y por la reflexión sobre esta experiencia y que por tanto no concierne a la legitimidad de este concepto sino al hecho de donde se ha originado su posesión.

Tenemos ya dos clases de conceptos completamente distintos y que, sin embargo, tienen de común que ambas clases se refieren enteramente *a priori* a objetos; son, los conceptos de espacio y

de tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías como conceptos del entendimiento. Tratar de dar de ellos una deducción empírica sería un trabajo totalmente vano, porque la característica de su naturaleza consiste precisamente en que se refieren a sus objetos sin haber tomado de la experiencia nada para la representación de éstos. Así pues, si es necesaria una deducción de estos conceptos, tendrá que ser siempre trascendental. (...)

Hemos podido hacer comprender fácilmente, en lo referente a los conceptos del espacio y del tiempo, que, como conocimientos *a priori*, tienen que referirse sin embargo necesariamente a objetos, y hacen un conocimiento sintético de estos objetos independientemente de toda experiencia. Pues como sólo mediante estas formas puras de la sensibilidad puede aparecérsenos un objeto, es decir, ser un objeto de la intuición empírica, así resulta que el espacio y el tiempo son intuiciones puras que encierran *a priori* la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos, y la síntesis que se hace en el espacio y en el tiempo tienen una validez objetiva.

Las categorías del entendimiento, en cambio, no nos representan las condiciones bajo las que los objetos son dados en la intuición. Por tanto, pueden aparecernos objetos sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento y sin que este entendimiento haya de contener las condiciones *a priori* de dichos objetos. Por ello aparece aquí una dificultad que no hemos encontrado en el campo de la sensibilidad, a saber: ¿cómo *condiciones subjetivas del pensamiento* pueden tener una *validez objetiva*, es decir, ofrecer las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos? Pues sin las funciones del entendimiento, pueden desde luego darse fenómenos en la intuición. Tomo, por ejemplo, el concepto de causa, que significa una especie particular de síntesis, ya que según una regla, es decir, necesariamente, se apoya sobre una cosa A que es completamente diferente de B. No se ve claramente *a priori* por qué unos fenómenos hayan de encerrar algo semejante (pues no se puede dar como pruebas de ello experiencias, ya que la validez objetiva de este concepto tiene que poder demostrarse *a priori*), y es por tanto una cuestión dudosa *a priori* la de saber si semejante concepto no está totalmente vacío y si puede encontrar un objeto entre los fenómenos. Que los objetos

de la intuición sensible deben ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad, que están en el espíritu *a priori*, se advierte claramente, ya que, de otro modo, no serían objeto para nosotros; pero que además hayan de ser conformes a las condiciones que necesita el entendimiento para la unidad sintética del pensamiento, es una afirmación cuya prueba no es tan fácil de ver. Pues perfectamente podría haber fenómenos hechos de tal suerte que el entendimiento no los hallase conformes a las condiciones de su unidad, y que todo se hallase en una tal confusión que, por ejemplo, en la serie de los fenómenos nada se ofreciese que nos proporcionase una regla de la síntesis y que correspondiese, por tanto, al concepto de la causa y del efecto, hasta el extremo que este concepto sería enteramente vano, nulo y sin sentido. Los fenómenos no obstante ofrecerían igualmente objetos a nuestra intuición, pues la intuición no necesita de ningún modo de las funciones del pensamiento.

Quien piense librarse de la pesadumbre de estas investigaciones diciendo que la experiencia ofrece sin cesar ejemplos de semejante regularidad en los fenómenos, que dan ocasión bastante para separar de ella el concepto de causa y justificar al mismo tiempo la validez objetiva de este concepto, no advierte que el concepto de causa no puede originarse de esa manera, sino que debe tener su fundamento enteramente *a priori* en el entendimiento, o hay que abandonarlo como una pura quimera. Pues este concepto exige absolutamente que una cosa A sea de tal modo que otra cosa B derive necesariamente de ella y según una regla *absolutamente universal*. Los fenómenos proporcionan ciertamente casos de los que se puede sacar una regla según la cual algo acontece habitualmente, pero nunca podría concluirse que la consecuencia sea necesaria. Por tanto, la síntesis de la causa y el efecto tiene una dignidad que no se puede expresar empíricamente, a saber, que el efecto no se añade simplemente a la causa, sino que es puesto *por* ésta y *de ella* deriva. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas a las que la inducción no puede dar más que una universalidad comparativa, es decir una extensa posibilidad de aplicación. Ahora bien, el uso de los conceptos puros del entendimiento cambiaría totalmente si sólo hubiésemos de ver en ellos unos productos empíricos.

Para una representación sintética y para sus objetos no hay más que dos maneras posibles de coincidir, de referirse mutuamente de un modo necesario y por decirlo así de encontrarse: o bien es el objeto solo el que hace posible la representación, o ésta hace posible el objeto. En el primer caso, la relación es empírica y la representación nunca es posible *a priori;* es el caso de los fenómenos en lo referente a lo que en ellos pertenece a la sensación. Pero si ocurre lo segundo, puesto que la representación en sí misma no produce su objeto *en cuanto a la existencia,* la representación es determinante *a priori* en lo que se refiere al objeto cuando sólo por ella es posible conocer algo *como un objeto.* Pero hay dos condiciones que únicamente hacen posible el conocimiento de un objeto: primeramente la *intuición* por la que es dado este objeto, peso sólo como fenómeno, y, en segundo lugar, el *concepto,* por el que es pensado un objeto que corresponde a esa intuición. Mas de lo que antecede resulta claro que la primera condición, aquella sin la cual los objetos no pueden ser intuidos, sirve en realidad *a priori* de fundamento en el espíritu para los objetos en cuanto a su forma. Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan pues necesariamente todos los fenómenos, porque sólo por ella pueden aparecer. Se trata ahora de saber si no hay que admitir también conceptos *a priori* como condiciones únicas que permitan, si no intuir, al menos pensar algo como objeto en general, porque entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a estos conceptos, ya que, sin suponerlos, nada es posible como *objeto de la experiencia.* Ahora bien, toda experiencia, además de la intuición de los sentidos por la que algo es dado, contiene un concepto de un objeto que es dado o que aparece en la intuición. Hay pues conceptos de objetos en general que sirven de fundamento a todo conocimiento de experiencia en calidad de condiciones *a priori.* Por consiguiente, la validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* se apoyará en que sólo ellas hacen posible la experiencia (en cuanto a la forma del pensamiento). En efecto, se refieren necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque sólo mediante ellas puede ser pensado un objeto de la experiencia.

La deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* tie-

nen pues un principio sobre el que se regula toda la investigación; y es éste: es necesario que se reconozcan estos conceptos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (ya sea de la intuición que se encuentra en ella, o del pensamiento). Los conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son necesarios precisamente por ello. Pero el desarrollo de la experiencia, en donde se encuentran, no es su deducción (sino su ilustración), porque podrían hallarse en ella sólo fortuitamente. Sin esta primordial referencia a la experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, no puede comprenderse la referencia de los conceptos a algún objeto.

VIII. REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

Crítica de la razón pura, I, 2 (1) *(Analítica de los principios).*

El idealismo (me refiero al idealismo *material)* es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio y fuera de nosotros es o simplemente dudosa e *indemostrable*, o falsa e *imposible*. La primera doctrina es el idealismo *problemático* de Descartes que considera indudable solamente esta afirmación empírica: yo existo. El segundo es el idealismo *dogmático* de Berkeley quien declara que el espacio, con todas las cosas de las que es condición inseparable, es algo imposible en sí y por tanto que las cosas en el espacio son meras ficciones. El idealismo dogmático es inevitable, si se considera el espacio como una propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas; pues entonces es un no-ser, igual que aquello a lo que sirve de condición. Pero hemos destruido el principio de este idealismo en la estética trascendental. El idealismo problemático, que no afirma nada así, sino que alega solamente la incapacidad de demostrar por una experiencia inmediata una existencia fuera de la nuestra, es razonable y conforme a una manera de pensar fundamentada y filosófica que no permite ningún juicio decisivo antes de haber hallado una prueba suficiente. La prueba exigida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tene-

mos *experiencia* y no solamente *imaginación*; y esto es lo que no puede hacerse sino es demostrando que nuestra experiencia interna, indudable para Descartes, no es posible más que suponiendo la experiencia externa.

Teorema. La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio y fuera de mí.

Prueba. Tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación del tiempo supone algo permanente en la percepción. Ahora bien, este algo permanente no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede ser determinada por ese algo permanente. Así pues la percepción de este permanente es posible sólo por una *cosa* fuera de mí y no por la mera *representación* de una cosa exterior a mí. Por consiguiente, la determinación de las cosas reales, que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente unida a la conciencia de la posibilidad de esta determinación del tiempo. Está pues necesariamente unida también con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación del tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Observación 1.ª Se observará en la prueba que precede que el juego que el idealismo juega se vuelve con mayor razón contra este sistema. El idealismo admitía que la única experiencia inmediata es la experiencia interna, y que de ahí se concluye la existencia de las cosas exteriores, pero sólo de una manera incierta como en todos los casos que de efectos dados se concluye a causas determinadas, porque la causa de las representaciones puede estar también en nosotros mismos, quienes, acaso falsamente, las atribuimos a cosas exteriores. Pero aquí se demuestra que la experiencia externa es propiamente inmediata, que sólo por ella es posible, sino la conciencia de nuestra propia existencia al menos la determinación en el tiempo de esta existencia, es decir, la experiencia interna.

Es cierto que la representación: yo existo, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, es lo que encierra inmediatamente en sí la existencia de un sujeto, pero no encierra aún ningún conocimiento del mismo, y por tanto, tampoco su conocimiento empírico, o sea, experiencia; pues para ésta, además del pensamiento de algo existente, hace falta la intuición, y aquí una intuición interna, con respecto a la cual el sujeto debe ser determinado en cuanto al tiempo; ahora bien, para ello son indispensables objetos exteriores y por consiguiente la experiencia interna misma sólo es posible mediatamente, por medio de la experiencia externa.

I, 2 (2) *(Paralogismo de la idealidad de la relación exterior).*

Entiendo por *idealismo trascendental* de todos los fenómenos la doctrina según la cual los consideramos en su conjunto como simples representaciones y no como cosas en sí, teoría que hace del espacio y del tiempo sólo unas formas sensibles de nuestra intuición y no unas determinaciones dadas por las cosas mismas o unas condiciones de los objetos considerados como cosas en sí. A este idealismo se opone un *realismo trascendental* que considera el tiempo y el espacio como algo dado en sí (con independencia de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa pues los fenómenos exteriores (si se admite su realidad) como cosas en sí que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad y que están por lo tanto fuera de nosotros, según los conceptos puros del entendimiento. A decir verdad, el realista trascendental es el que en adelante desempeña el papel de idealista empírico y que, después de haber supuesto falsamente que los objetos de los sentidos, para ser exteriores, deberían tener en sí mismos su existencia independientemente de los sentidos, halla en este aspecto todas nuestras representaciones de los sentidos insuficientes para hacer cierta su realidad.

El idealista trascendental puede ser, al contrario, un realista empírico, y por tanto, como se dice, un *dualista*, es decir, conceder la existencia de la materia sin salir de la mera conciencia de sí mismo y admitir algo más que la certeza de las representaciones en mí, es decir, el *cogito ergo sum*. En efecto, como no admite esta

materia e incluso su posibilidad interna sino como un mero fenómeno que, separado de nuestra sensibilidad no es nada, esta materia en él es sólo una especie de representaciones (una intuición) que se llaman exteriores, no porque se refieran a objetos exteriores *en sí*, sino porque refieren las percepciones al espacio en donde todas las cosas existen las unas fuera de las otras, mientras que el espacio mismo está en nosotros.

Ya nos hemos declarado desde el principio en favor de este idealismo trascendental. Con nuestra teoría ya no hay dificultad en admitir la existencia de la materia por el simple testimonio de la conciencia de nosotros mismos y tenerla por tan bien demostrada como la existencia del yo como ser pensante. En efecto, es cierto que tengo conciencia de mis representaciones; estas representaciones existen, pues, y también yo que tengo estas representaciones. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simplemente fenómenos, por consiguiente, no son nada más que un modo de mis representaciones, pues los objetos en cierto modo sólo existen por estas representaciones, pero no son nada fuera de ellas. Las cosas exteriores existen igual que existo yo, y estas dos existencias se apoyan en el testimonio de nuestra conciencia, con la sola diferencia de que la representación de mí mismo como sujeto pensante está simplemente atribuida al sentido interno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son atribuidas también al sentido externo. No tengo más necesidad de razonar respecto a la realidad de los objetos exteriores que respecto a la realidad del objeto de mi sentido interno (de mis pensamientos), pues estos objetos de una parte y de otra no son más que representaciones cuya percepción inmediata (la conciencia) es a la vez una prueba suficiente de su realidad.

El idealista trascendental es pues un realista empírico; concede a la materia, considerada como fenómeno, una realidad que no necesita ser demostrada sino que es percibida inmediatamente. El realismo trascendental, al contrario, se ve necesariamente en gran apuro y obligado a dejar lugar al idealismo empírico porque considera los objetos de los sentidos exteriores como algo distinto de los sentidos mismos, y unos simples fenómenos como seres independientes que se hallan fuera de nosotros, cuando es evidente

que, por excelente que sea la conciencia que tenemos de nuestra representación de las cosas, falta mucho para que, si la representación existe, el objeto que le corresponda exista también. Mientras que en nuestro sistema, estas cosas exteriores, a saber, la materia con todas sus formas y sus cambios, no son más que meros fenómenos, es decir, representaciones en nosotros, de cuya realidad tenemos conciencia inmediatamente.

IX. CRÍTICA DE LA PRUEBA ONTOLÓGICA

Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental cap. III, sección IV.

(...) Si suprimo el predicado en un juicio idéntico, y conservo el sujeto, resulta de ello una contradicción, y por ello digo que este predicado conviene necesariamente al sujeto. Pero si suprimo el sujeto al mismo tiempo que el predicado, ya no hay contradicción, pues ya no queda *nada* a lo que pueda afectar la contradicción. Presentar un triángulo y suprimir sus tres ángulos es contradictorio; pero hacer desaparecer a la vez el triángulo y los tres ángulos no contiene contradicción. Lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si le quitamos la existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados; ¿de dónde puede venir entonces la contradicción? (...) Dios es todopoderoso: éste es un juicio necesario. La omnipotencia no puede suprimirse si se afirma la divinidad, es decir, un ser infinito con cuyo concepto este atributo es idéntico. Pero si decís: Dios no existe, ni la omnipotencia ni ningún otro de sus predicados se da, ya que han sido suprimidos todos juntamente con el sujeto, y no hay la menor contradicción en este pensamiento.

Habéis visto pues que, si suprimo el predicado de un juicio al mismo tiempo que el sujeto, nunca puede resultar de ello contradicción interna, cualquiera que sea el predicado. No os queda otra escapatoria que decir: hay sujetos que no pueden ser suprimidos y que por consiguiente deben permanecer. Pero esto equivale a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, suposición de cuya legi-

timidad precisamente he dudado y cuya posibilidad queréis tratar de mostrarme. Ya que me es imposible formarme el menor concepto de una cosa que, suprimida con todos sus predicados, aún da lugar a contradicción; y fuera de ésta, por meros conceptos puros *a priori*, no tengo ningún criterio de la imposibilidad.

Contra todos estos razonamientos generales, me objetáis un caso que presentáis como una prueba de hecho, diciéndome que a pesar de todo hay un concepto, y en verdad éste solo, cuya no-existencia es contradictoria en sí, es decir, cuyo objeto no se puede suprimir sin contradicción y que este concepto es el del ser infinitamente real. Tiene, decís, toda realidad, y tenéis derecho a admitir un ser semejante como posible. Ahora bien, la existencia está comprendida en *toda realidad;* por tanto la existencia está contenida en el concepto de un posible. Por consiguiente, si se suprime esta cosa, también se suprime la posibilidad interna de la cosa, lo cual es contradictorio.

Yo respondo: ya habéis caído en contradicción cuando, en el concepto de una cosa que queréis concebir únicamente desde la perspectiva de su posibilidad, habéis introducido ya el concepto de su existencia, sea cual fuere el nombre bajo el que se oculte. Si se os concede este punto, en apariencia tenéis la partida ganada; pero de hecho no habéis dicho nada, pues habéis afirmado una simple tautología. Os pregunto: esta proposición: esta cosa o aquella (que os concedo como posibles, cualesquiera que sean) existe, ¿es una proposición analítica o sintética? Si es analítica, por medio de la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa; y entonces, una de dos: o el pensamiento que hay en vosotros debe ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia como formando parte de la posibilidad, y entonces la existencia está pretendidamente concluida de la posibilidad interna, cosa que no es más que una miserable tautología. (...) Si por el contrario afirmáis, como todo hombre razonable debe razonablemente hacer, que toda proposición de existencia es sintética ¿cómo queréis sostener que el predicado de la existencia no puede ser suprimido sin contradicción, puesto que este privilegio sólo pertenece propiamente a las proposiciones analíticas, cuyo carácter se basa precisamente en ello?

Sin duda podría esperar haber reducido a nada esta vana argucia por medio de una determinación precisa del concepto de existencia, si no hubiese experimentado que la ilusión resultante de la confusión de un predicado lógico con un predicado real (es decir, con la determinación de una cosa) rechaza casi toda aclaración.

Todo puede servir de manera indistinta de predicado lógico, e incluso el sujeto puede servirse de predicado a sí mismo, pues la lógica prescinde de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo aumenta. Por tanto no debe estar ya contenido en él.

Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico no es más que la cópula de un juicio. Esta proposición: *Dios es todopoderoso*, encierra dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la partícula *es* no es en sí misma un predicado, es solamente lo que pone *en relación* el predicado con el sujeto. Ahora bien, si tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (de los que forma parte la omnipotencia) y digo: *Dios es*, no añado ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que solamente pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y a la vez, es cierto, el *objeto* que corresponde a mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente lo mismo, y por consiguiente, nada más puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad, por el mero hecho de que yo conciba (por la expresión: es) el objeto de este concepto como dado absolutamente. Y así lo real sólo contiene lo meramente posible. Cien táleros reales no contienen nada más que cien táleros posibles. Pues, como los táleros posibles expresan el concepto y los táleros reales el objeto y su posición en sí mismo, en el caso en que el segundo contuviese más que el primero, mi concepto no expresaría el objeto entero, y, por consiguiente, no sería el concepto adecuado. Pero yo soy más rico con cien táleros reales que con su mero concepto (es decir, con su posibilidad). En la realidad, en efecto, el objeto no está simplemente contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto, sin que por esta exis-

tencia fuera de mi concepto estos cien táleros pensados se vean aumentados en nada.

Así pues cuando pienso una cosa, cualesquiera que sean y por numerosos que sean los predicados por los que la pienso (incluso en la determinación completa), al añadir además que esta cosa *existe*, no añado absolutamente nada a esta cosa. Pues de otro modo lo que existiría no sería exactamente lo que había pensado en mi concepto, sino algo más, y no podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto que existe. Si yo concibo en una cosa toda realidad salvo una, por el hecho de que diga que una tal cosa deficiente existe, la realidad que le falta no se le añade, sino que al contrario, esta cosa existe con el mismo defecto exactamente que la afectaba cuando la he pensado, ya que de otro modo existiría alguna cosa distinta de la que he pensado. Ahora bien, si concibo un ser a título de realidad suprema (sin defecto), queda por saber, sin embargo, si este ser existe o no. Pues aunque a mi concepto no le falte nada del contenido real posible de una cosa en general, falta sin embargo aún algo a la relación con mi total estado de pensamiento, a saber, que el conocimiento de este objeto sea también posible *a posteriori*. Y aquí se hace patente también la causa de la dificultad con que tropezamos en este punto. Si se tratara de un objeto de los sentidos, yo no podría confundir la existencia de la cosa con el mero concepto de ella. Ya que el concepto sólo me hace concebir el objeto como concorde con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que mediante la existencia me lo hace concebir como encerrado en el contexto de toda la experiencia, y si por su enlace con el contenido de toda la experiencia, el concepto del objeto no se aumenta en nada, nuestro pensamiento recibe al menos por él una percepción posible más. En cambio, si queremos pensar la existencia exclusivamente por la categoría pura, no es de extrañar que no podamos indicar ningún criterio para distinguirla de la mera posibilidad.

Por tanto, cualesquiera que sean la naturaleza y la extensión de nuestro concepto de un objeto, es necesario que partamos de este concepto para atribuir su existencia al objeto. En objetos de los sentidos, esto sucede por medio de su enlace con alguna de mis

percepciones segun leyes empíricas; pero para los objetos del pensamiento puro, no hay en absoluto ningún medio de conocer su existencia, porque ésta tendría que ser conocida completamente *a priori*, pero nuestra conciencia de toda existencia pertenece entera y absolutamente a la unidad de la experiencia y aunque una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, es sin embargo, una suposición que no podemos justificar con nada.

El concepto de un Ser supremo es una idea muy útil en más de un aspecto; pero por el mismo hecho de ser simplemente una idea, es incapaz de ensanchar por sí solo nuestro conocimiento respecto de lo que existe. Ni siquiera puede intruirnos en lo que se refiere a la posibilidad. El carácter analítico de la posibilidad, que consiste en que meras posiciones (realidades) no produzcan contradicción, no puede discutirse. Pero como el enlace de todas las propiedades reales en una cosa es una síntesis de cuya posibilidad no podemos juzgar *a priori*, porque no se nos dan específicamente las realidades y, aunque así sucediera, no resultaría de ello ningún juicio, y como el carácter de la posibilidad de los conocimientos sintéticos no debe buscarse nunca sino en la experiencia y el objeto de una idea no puede pertenecer a la experiencia, por todo ello el célebre Leibniz distó mucho de haber logrado aquello de que se jactaba, es decir, llegar, como pretendía a conocer *a priori* la posibilidad de un ser ideal tan sublime.

Por consiguiente, la prueba ontológica (cartesiana) tan célebre, que quiere demostrar por conceptos la existencia de un Ser supremo, hace gastar en vano el esfuerzo que se hace y el trabajo que se le dedica. Ningún hombre a base de meras ideas podría enriquecer sus conocimientos, como tampoco un comerciante sería más rico si, para aumentar su fortuna, añadiese algunos ceros a su existencia en caja.

Fundamentos de la metafísica de las costumbres I.

De todo lo que es posible concebir en este mundo, e incluso fuera de él, nada hay que pueda considerarse como absolutamente bueno, sin restricción, excepto una sola cosa: una *buena voluntad*. La inteligencia, la facultad de aprehender las semejanzas de las cosas, así como los demás *talentos* del espíritu, cualquiera que sea el nombre que se les dé, o también el valor, la decisión, la perseverancia de las obras emprendidas, cualidades del *temperamento*, son evidentemente desde muchos puntos de vista cosas buenas y deseables; pero pueden volverse malas y peligrosas si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuyas disposiciones particulares se llaman el *carácter*, no es una buena voluntad. Lo mismo debe decirse de los dones de la *fortuna*. El poder, la riqueza, la consideración, la misma salud, así como lo que produce el bienestar y el contento, en una palabra lo que se llama la felicidad, producen una confianza en sí mismo que a veces se transforma en presunción, si no hay una buena voluntad para moderar la influencia que estas ventajas tienen sobre nuestra alma, y enderezar a la vez el principio de la acción dirigiéndolo hacia el bien general. (...)

La buena voluntad es lo que es no por sus producciones y sus éxitos; tampoco por su facilidad para llegar a un fin propuesto, sino solamente por el querer; es decir, que es buena en sí y que, considerada en sí misma, debe indudablemente ser estimada muy superior a todo lo que podría hacer en favor de alguna inclinación, o incluso del total de las inclinaciones. Aunque por la mala fortuna o por la avaricia de una naturaleza madrastra, esta voluntad se viese absolutamente privada del poder de realizar sus propósitos; aunque sus mayores esfuerzos quedasen estériles, aunque no hubiese más que la buena voluntad sola (entiendo por buena voluntad no un simple deseo, sino el uso de todos los medios de que podamos disponer), seguiría brillando como una piedra preciosa con su resplandor propio, como una cosa que posee su valor en sí misma.

La utilidad o la inutilidad no pueden aumentar ni disminuir este valor. La utilidad no sería más que el engaste que permite manejar mejor la joya en el uso corriente, o lo que puede atraer sobre sí la atención de los que no la conocen, pero no podría tener como resultado recomendarla a los que ya la conocen ni determinar su valor. (...)

Debemos pues proponernos el concepto de una voluntad verdaderamente digna de respeto por sí misma, el concepto de una voluntad buena con independencia de toda intención ulterior, que ya pertenece a todo entendimiento sano, que debe ser objeto no precisamente de una enseñanza, sino de una aclaración. Para aclarar este concepto que domina en la apreciación del valor completo de nuestros actos, y que es la condición de todo lo demás, vamos a examinar el concepto de *deber* que encierra el de una buena voluntad, con ciertos límites, es verdad, y ciertos obstáculos subjetivos, pero que, lejos de oscurecerlo y hacerlo irreconocible, lo hacen destacar más por contraste y brillar con mayor resplandor.

Paso por alto todas las acciones generalmente reconocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles a algún aspecto particular; ya que para estas acciones nunca se plantea la cuestión de saber si pueden hacerse *por deber* puesto que están en contradicción con el deber. Omito igualmente las acciones que son verdaderamente conformes al deber, pero hacia las que los hombres no sienten ninguna inclinación inmediata aunque las realicen bajo el impulso de otra tendencia. Entonces es fácil reconocer si el acto conforme al deber se ha hecho *por deber* o por egoísmo. Es mucho más difícil hacer esta distinción cuando la acción es conforme al deber y además el sujeto es atraído a ella por una inclinación inmediata. (...) Por ejemplo, conservar la vida es un deber, y además es una cosa a la que todo hombre es llevado por una inclinación inmediata. Por ello la preocupación, a veces llena de inquietud, que generalmente los hombres tienen acerca de su vida, está desprovista de todo valor intrínseco y la máxima que expresa esta preocupación no tiene ningún valor moral. De hecho, conservan su vida *conforme al deber*, pero no *por deber*. Pero si una fortuna adversa y un pesar sin esperanza han quitado a un hombre el amor a la vida, si este desgraciado, de firme carácter, se indigna de su

suerte en lugar de desanimarse y abatirse, si desea morir pero conserva la vida sin tener ningún gusto por ella, no por inclinación o temor, sino por deber, entonces su máxima tiene un verdadero valor moral. (...)

Así, una acción hecha por deber saca su valor moral, *no del fin* perseguido, sino de la máxima por la que se determina a obrar. Este valor no depende pues de la realidad del objeto de la acción, sino del *principio del querer* según el cual se ha producido la acción sin ninguna consideración a ningún objeto del deseo. De todo lo que precede se sigue que los fines que es lícito que nos propongamos en nuestras acciones, así como los efectos que de ellas resultan, en otros términos, que los fines y los móviles de la voluntad, no pueden conferir a estas acciones ningún valor moral absoluto. Así pues, ¿dónde ha de encontrarse este valor, si no puede hallarse en la relación de la voluntad con el resultado esperado de sus acciones? No puede encontrarse en ninguna otra parte que en el principio de la voluntad, prescindiendo de los fines que pueden realizarse por esta acción. En efecto, la voluntad, por estar entre su principio *a priori* que es formal, y sus móviles *a posteriori* que son materiales, está como situada entre dos caminos. Pero como es necesario que algo la determine, será pues determinada por el principio formal del querer en general cuando la acción tenga lugar por deber, ya que entonces se le priva todo principio material.

Hay una tercera proposición que fluye de las precedentes, y la formularía así: *el deber es la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley.* El objeto concebido como efecto de la acción puede indudablemente inspirarme *inclinación*, pero nunca *respeto*, precisamente porque es un mero efecto y no el acto de una voluntad. Igualmente, no puedo tener respeto para una inclinación en general, ya sea la mía o la de otro; puedo todo lo más aprobarla en el primer caso, y a veces gustarme en el segundo, es decir, considerarla como favorable a mi interés. Sólo esto hay que se enlace a mi voluntad únicamente como principio, y nunca como efecto, que pueda convertirse en objeto de mi respeto y por tanto obligación para mí, que no es útil a mis tendencias pero que las domina e impide que las tenga en cuenta en la deliberación y en la decisión. Ahora bien, si una acción realizada por deber elimina completa-

mente la influencia de la inclinación y, por consiguiente, todo objeto de la voluntad, no queda nada entonces que pueda determinar a la voluntad, sino la *ley* objetiva y subjetivamente el *respeto* por esta ley práctica, y por tanto la máxima de obedecer a esta ley, incluso violentando todas mis inclinaciones.

Así el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, como tampoco en algún principio de la acción que tome su móvil del resultado esperado. En efecto, todos estos resultados (satisfacción por su estado, contribución a la felicidad de otro) podrían igualmente proceder de otras causas; no se necesita para ello la voluntad de un ser razonable, aunque sea sólo en esta voluntad que puede hallarse el soberano bien, el bien incondicionado, por consiguiente *la representación de la ley* en sí misma, que sin duda sólo tiene lugar en el ser razonable, a condición de que esta representación y no el resultado esperado sea el principio determinante de la voluntad. Esto es lo único que puede constituir el bien tan precioso que llamamos bien moral.

Se me podría objetar que usando la palabra *respeto* recurro a un sentimiento obscuro en lugar de aclarar la cuestión con un concepto de la razón. Pero, aunque el respeto sea un sentimiento, no es un sentimiento que proceda de una influencia extraña, sino un sentimiento *espontáneo* producido por un concepto de la razón, y por tanto específicamente distinto de los sentimientos que se refieren a la inclinación o al temor. Lo que yo reconozco como ley para una persona, lo reconozco con un sentimiento de respeto que expresa solamente la conciencia que tengo de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin que actúen otras influencias sobre mi sensibilidad. La determinación inmediata de la voluntad por la ley, y la conciencia que tengo de esta determinación, es lo que yo llamo *respeto*, aunque el respeto deba ser considerado no como causa de la ley sino como el efecto de la ley sobre el sujeto. A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que humilla mi amor propio. Se dirige pues a algo que no es considerado ni como un objeto de inclinación ni como un objeto de temor, aunque tenga alguna analogía con los dos. El objeto del respeto es pues simplemente la ley, es decir, la ley que nos imponemos a *nosotros mismos*, y que no obstante es necesaria en sí. En cuanto

ley, nos sometemos a ella sin protestar; en cuanto que nos la imponemos a nosotros mismos, es una consecuencia de esta voluntad. En el primer aspecto, inspira el temor; en el segundo, un sentimiento de inclinación. El respeto sentido por una persona no es en realidad más que el respeto de la ley (la honradez, por ejemplo) de la que esta persona nos da ejemplo. Ya que consideramos como un deber cultivar nuestras dotes, consideramos también a una persona que posee dotes como un *ejemplo de una ley* que nos ordena esfuerzo por parecernos a ella, y esto es lo que constituye nuestro respeto. Todo lo que se llama *interés* moral consiste únicamente en el *respeto* a la ley.

XI. EL DEBER

Crítica de la razón práctica, I.

Definición. *Principios prácticos* son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a la que están subordinadas diversas reglas prácticas. Son subjetivos y constituyen *máximas* cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad. Son objetivos y constituyen *leyes* prácticas cuando la condición es reconocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional.

Teorema I. Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como principio de determinación de la voluntad, son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas.

Entiendo por materia de la facultad de desear, un objeto cuya realidad es apetecida. Si el deseo de este objeto es anterior a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, digo en primer lugar que este principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y la relación de esta representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización de este objeto. Pero semejante relación

con el sujeto se llama el *placer* en la realidad de un objeto. Así pues el placer debía ser presupuesto como condición de la posibilidad de determinación del albedrío. Pero de ninguna representación de un objeto, sea la que fuere, puede conocerse *a priori*, si estará ligada al placer, al dolor, o si será indiferente. Así pues, en tal caso, el fundamento de determinación del albedrío debe ser siempre empírico, y por tanto, también el principio práctico material que lo presuponía como condición.

En segundo lugar, como un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la capacidad de sentir un placer o un dolor (que sólo empíricamente es conocida y no se puede suponer igual en todos los seres racionales) puede servir de máxima propia al sujeto que la posee, pero no puede servir de ley para esta capacidad misma, porque carece de la necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*, un tal principio nunca puede proporcionar una ley práctica.

Teorema II. Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una sola y misma clase y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o de la felicidad propia.

El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esta cosa, se funda en la *capacidad de sentir* del sujeto, porque depende de la existencia de un objeto. Por consiguiente, pertenece a los sentidos y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con un objeto según conceptos y no una relación de la representación con el sujeto según sentimientos. Por consiguiente el placer es práctico sólo en cuanto que la sensación agradable, que el sujeto espera de la realidad del objeto, determina la facultad de desear. Ahora bien la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que acompaña sin interrupción toda su existencia, es la *felicidad*. Y el principio de tomar la felicidad como fundamento supremo de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo. Así pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o el dolor que se puede sentir por la realidad de algún objeto, son de una sola y misma clase, porque pertenecen

todos ellos al principio del amor de sí mismo o de la felicidad personal.

Teorema III. Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios que determinen la voluntad, no por la materia, sino simplemente por la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. El objeto es o no el fundamento de determinación de la voluntad. En el primer caso, la regla de la voluntad está sometida a una condición empírica (a saber, la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor), por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se separa por abstracción toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación) no queda nada más que la mera *fórmula* de una legislación universal. Así pues, un ser racional no puede pensar sus principios subjetivamente prácticos, es decir, sus máximas, como leyes universales, a menos de admitir que la mera forma por la que se adaptan a una *legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas.

Problema I. Supuesto que la mera forma legisladora de las máximas sea ella sola el fundamento suficiente de determinación de una voluntad, este primer problema consiste en encontrar la constitución de aquella voluntad, que sólo así es determinable.

Como la mera forma de la ley no puede ser representada sino por la razón, y por tanto no es un objeto de los sentidos y no pertenece a los fenómenos, la representación de esta forma como fundamento de determinación de la voluntad es diferente de todos los fundamentos que determinan los sucesos naturales según la ley de causalidad, porque en este último caso los fundamentos determinantes debe ser ellos mismos fenómenos. Pero si ningún otro fundamento de determinación de la voluntad que no sea esta forma legisladora universal, puede servir de ley a la voluntad, entonces esta voluntad hay que pensarla como totalmente independiente de la ley natural de los fenómenos, es decir de la ley de causalidad, en su relación mutua. Ahora bien, esta independencia se llama

libertad en el sentido más estricto, es decir, en el sentido trascendental. Así pues, una voluntad, para la cual sólo la mera forma legisladora de la máxima puede servir de ley, es una voluntad libre.

Problema II. Supuesto que una voluntad sea libre, hay que hallar la única ley capaz de determinarla necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, no puede nunca ser dado más que empíricamente, y por otro lado la voluntad libre debe ser determinable, como independiente de las condiciones empíricas (es decir, de las condiciones que pertenecen al mundo de los sentidos), es necesario que una voluntad libre encuentre un fundamento de determinación independientemente de la materia de la ley, pero en la ley. Ahora bien, fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora. Así pues, la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre.

Ley fundamental de la razón pura práctica. Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.

Escolio. La geometría pura tiene postulados, que son proposiciones prácticas, pero que sólo contienen la presuposición de que se *puede* hacer algo, si se exigiese que se debe hacer, y éstas son las únicas proposiciones gométricas que conciernen una existencia. Son, por consiguiente, reglas prácticas sometidas a una condición problemática de la voluntad. Pero aquí la regla dice que se debe simplemente proceder de cierto modo. La regla práctica es, pues, incondicionada; por consiguiente, representada *a priori* como una proposición categóricamente práctica, en virtud de la cual la voluntad es absoluta e inmediatamente determinada objetivamente (por la regla práctica misma, que por consiguiente aquí es ley). Pues la *razón pura práctica en sí* es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada como independiente de las condiciones empíricas, por tanto, como voluntad pura, determinada

por la mera forma de la ley, y este principio de determinación es considerado como la condición suprema de todas las máximas. La cosa es bastante extraña y no tiene equivalente en todo el resto del conocimiento práctico. Pues el pensamiento *a priori* de una legislación universal posible, que es por tanto sólo problemática, es reclamado incondicionalmente como ley, sin tomar nada de la experiencia o de una voluntad exterior. No es un precepto, según el cual deba ocurrir una acción, por la que es posible producir un efecto deseado (pues entonces la regla sería siempre físicamente condicionada), sino una regla que determina *a priori* la voluntad, simplemente en consideración de la forma de sus máximas, y no es imposible entonces pensar, al menos como un fundamento que determina por la forma *objetiva* de una ley en general, una ley que se aplica simplemente a la forma *subjetiva* de los principios. Se puede llamar a la conciencia de esta ley fundamental un hecho *(factum)* de la razón, porque no se puede inferir por razonamiento de datos anteriores de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino porque se impone por sí misma a nosotros como una proposición sintética *a priori*, que no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica. Esta proposición sería analítica, si se presupusiera la libertad de la voluntad. Pero para presuponer la libertad como concepto positivo, se necesitaría una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para no equivocarnos admitiendo esta ley como *dada*, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, que se anuncia por él como originariamente legisladora.

Corolario. La razón pura es por sí sola práctica y da al hombre una ley universal que llamamos *ley moral*.

Escolio. El hecho anteriormente citado es innegable. No hay sino analizar el juicio que pronuncian los hombres sobre la conformidad de sus acciones con la ley, se encontrará siempre que, diga la inclinación lo que quiera, su razón incorruptible compara siempre la máxima de la voluntad en una acción con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica *a*

priori. Ahora bien, este principio de la moralidad, precisamente por la universalidad de la legislación que lo hace el fundamento formal y supremo de determinación de la voluntad, independientemente de todas las diferencias subjetivas que ésta puede presentar, es reconocido por la razón como una ley para todos los seres racionales, en cuanto tienen una voluntad en general, es decir, una facultad de determinar la causalidad por la representación de reglas, por consiguiente, en cuanto son capaces de actuar según principios, por consiguiente también según principios *a priori* (pues sólo éstos tienen la necesidad que la razón exige a los principios). Así pues, no está limitado a los hombres, sino que se aplica a todos los seres finitos que tienen razón y voluntad. Y hasta incluye el ser infinito, como suprema inteligencia. Aplicándose a los hombres, la ley tiene la forma de un imperativo, porque puede suponerse en ellos, como seres racionales, una voluntad *pura*, pero no atribuirles, como seres sometidos a necesidades y a causas motoras sensibles, una voluntad *santa*, es decir, una voluntad que no sea capaz de ninguna máxima contraria a la ley moral. Para ellos la ley moral es, pues, un *imperativo* que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada. La relación de una voluntad semejante con esa ley es de *dependencia*, que bajo el nombre de *obligación* designa una *compulsión*, aunque impuesta por la mera razón y su ley objetiva, hacia la realización de una acción que se llama *deber* porque un libre arbitrio, patológicamente afectado (aun cuando no determinado por estas afecciones y, por consiguiente, siempre libre) lleva consigo un deseo que resulta de causas *subjetivas* y por ello puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro y objetivo, y necesita por tanto, como compulsión moral, una resistencia de la razón práctica que puede ser llamada coacción interior, pero intelectual. En la inteligencia suprema, el libre arbitrio es representado con razón como incapaz de ninguna máxima que no pueda ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de *santidad*, que por eso le corresponde, lo pone por encima, no de todas las leyes prácticas, pero sí al menos de todas las leyes prácticamente restrictivas, y por tanto por encima de la obligación y del deber. Esta santidad de la voluntad es una idea práctica que necesariamente tiene que servir de *modelo;* acercarse infinitamente

a él es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esta idea les pone constantemente ante los ojos la ley moral, que por este motivo es llamada *también santa*. Estar seguro del progreso infinito de sus máximas y de su tendencia constante a una marcha hacia adelante, es el punto más alto que puede alcanzar una razón práctica finita, es la *virtud*, la cual a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad en semejante caso nunca es una certeza apodíctica y como convicción es muy peligrosa.

Teorema IV. La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes con ellas. En cambio toda *heteronomia* del albedrío no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad. El principio único de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir de un objeto deseado) y al mismo tiempo también en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz. Pero esta *independencia* es la libertad en el sentido *negativo*; esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en el sentido *positivo*. Así pues, la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y esta autonomía es la condición formal de todas las máximas, la única por la que pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema. Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa que el objeto de un deseo enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como condición de la posibilidad de esta ley, se sigue de ello una heteronomia del albedrio, es decir, la dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad ya no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto de una obediencia racional a una ley patológica. Pero la máxima, que en este caso no puede nunca encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de este modo ninguna obligación, sino que es incluso contraria al principio de una razón pura práctica, y por consiguiente también a la intención moral, aun cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley.

Crítica de la razón práctica, I, 2, cap. VI y VIII.

Sobre los postulados de la razón pura práctica en general. Éstos se derivan todos del principio fundamental de la moralidad, el cual no es un postulado sino una ley por la que la razón determina inmediatamente la voluntad. La voluntad, precisamente por estar así determinada, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias a la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino *hipótesis* necesarias desde una perspectiva práctica. Por tanto no ensanchan el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) y las justifican como conceptos cuya posibilidad no podría ni siquiera pretender afirmar sin ello.

Estos postulados son los de la *inmortalidad*, de la *libertad*, considerada positivamente (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de la *existencia de Dios*. El primero se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración apropiada al cumplimiento íntegro de la ley moral; el segundo de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible, y de la facultad de determinar la propia voluntad según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el tercero, de la condición necesaria de la existencia del supremo bien en ese mundo inteligible, mediante la suposición del supremo bien independiente, es decir, de la existencia de Dios.

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición de él derivada de la realidad objetiva de este bien supremo, nos conduce, pues, por los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa podía presentar como problemas, pero no podía resolver. Así pues: 1.° Conduce al concepto en cuya solución la razón teórica sólo podía hacer *paralogismos* (a saber, el de la inmortalidad) porque le faltaba el carácter de persistencia para completar el concepto psicológico de un último sujeto, que es atribuido necesariamente

al alma en la conciencia de sí misma, para llegar a la representación real de una substancia, cosa que la razón práctica lleva a cabo por medio del postulado de una duración necesaria para la conformidad con la ley moral en el supremo bien, como fin completo de la razón práctica. 2.° Conduce al concepto a propósito del cual la razón especulativa *no* contenía sino *antinomias*, cuya solución sólo podía fundar en un concepto, a decir verdad problemáticamente concebible, pero que ella no podía demostrar ni determinar en cuanto a su realidad objetiva, a saber, la idea cosmológica de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en este mundo, por medio del postulado de la libertad. 3.° Proporciona significación al concepto que la razón especulativa podía pensar, pero debía dejar indeterminado como *ideal* simplemente trascendental, al concepto teológico del ser supremo (en un sentido práctico, esto es, como una condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada por esta ley); lo presenta como el principio último del supremo bien en un mundo inteligible, por medio de una legislación moral omnipotente en este mundo.

Pero ¿es nuestro conocimiento de este modo realmente ampliado por la razón pura práctica, y lo que era *trascendente* para la razón especulativa, es *inmanente* para la razón práctica? Sin duda, pero *sólo en sentido práctico*. Pues nosotros no conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el ser supremo, según lo que ellos sean en sí mismos. Solamente hemos reunido sus conceptos en el concepto práctico del del supremo bien, como objeto de nuestra voluntad y completamente *a priori*, pero sólo por medio de la ley moral y también sólo en relación con esta ley en consideración del objeto que ella ordena. Pero, cómo la libertad sea posible y cómo teórica y positivamente debe representarse este modo de causalidad, es cosa que no se comprende por esto; solamente se comprende que una libertad semejante está postulada por la ley moral y para su conveniencia. Lo mismo ocurre con las demás ideas que ningún entendimiento humano jamás podrá penetrar según su posibilidad; pero tampoco ningún sofisma podrá jamás persuadir, ni siquiera al hombre más vulgar, de que no son verdaderos conceptos.

Del asentimiento procedente de una exigencia de la razón pura. Una *exigencia* de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a *hipótesis;* la exigencia de la razón pura práctica conduce a *postulados.* Pues en el primer caso, me elevo de lo derivado en la serie de los fundamentos tan alto como quiero, y necesito un primer fundamento, no para dar realidad objetiva a aquel derivado, sino sólo para satisfacer enteramente mi razón en mi investigación sobre ello. Así, veo orden y finalidad en la naturaleza y no necesito acudir a la especulación para estar seguro de su realidad, sino que sólo necesito para *explicarlos,* suponer una divinidad como su causa, y como el razonamiento que va de un efecto a una causa determinada (y sobre todo a una causa determinada tan exacta y completamente como la que hemos de pensar en Dios) es siempre inseguro y dudoso, semejante suposición no puede nunca llevarse a un grado de certeza más alto que el de una opinión muy razonable. Por el contrario, una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada en un *deber:* el de tomar algo (el supremo bien) como objeto de mi voluntad para intentar realizarlo con todas mis fuerzas; en este caso estoy obligado a presuponer la posibilidad de este objeto, por tanto, también las condiciones necesarias para esta posibilidad, es decir, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque yo no puedo demostrarlas por mi razón especulativa, aunque tampoco pueda refutarlas. Este deber se funda en una ley enteramente independiente de estas últimas presuposiciones, apodícticamente cierta por sí misma, es decir, sobre la ley moral, y no necesita de ningún apoyo procedente de fuera, de la opinión teórica sobre la naturaleza en si de las cosas, el fin secreto del orden del mundo o un soberano que lo gobierne, para obligarnos lo más completamente posible a unas acciones incondicionalmente conformes a esta ley. Pero el efecto subjetivo de esta ley, es decir, la *intención* conforme a esta ley y necesaria por ella, de trabajar en realizar el supremo bien prácticamente posible, supone al menos que este último es *posible,* si no sería prácticamente imposible esforzarse hacia el objeto de un concepto que fuera vano y sin objeto. Ahora bien, los postulados anteriores conciernen solamente a las condiciones físicas y metafísicas, en una palabra, a las condiciones que están en la naturaleza de las cosas, de la posibilidad del supremo bien, pero

no para una intención especulativa cualquiera, sino para un fin prácticamente necesario de la voluntad racional pura, que aquí no elige, sino que *obedece* a un mandato inflexible de la razón, que tiene su fundamento *objetivamente* en la naturaleza de las cosas, en cuanto ellas tienen que ser juzgadas universalmente por la razón pura, y no se funda en la *inclinación* que, con respecto a aquello que nosotros deseamos por fundamentos meramente subjetivos, no está autorizada en modo alguno a admitir como posibles los medios de adquirirlo, o el objeto mismo como real. Así pues, es ésta una *exigencia absolutamente necesaria*, y presuponerla es justificado, no sólo como una hipótesis permitida, sino como un postulado en sentido práctico. Y admitiendo que la ley moral pura obliga inflexiblemente a cada cual como un mandato (no como una regla de prudencia), el hombre honrado puede decir: *yo quiero* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea también una existencia en un mundo puramente inteligible exterior al enlace de la naturaleza, en fin, que mi duración sea infinita; me adhiero firmemente a ello y no me dejo arrebatar estas creencias, pues es el único caso en que mi interés, que yo no puedo abandonar en nada, determina inevitablemente mi juicio sin tener en cuenta sutilezas, aunque no estoy en situación de responder a ellas u oponerles otras más especiosas.

Conclusión. Dos cosas llenan el ánimo de una admiración y un respeto siempre nuevos y crecientes a medida que la reflexión se ocupa de ellas y en ellas se aplica: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.* Ambas cosas no he de buscarlas y conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o situadas en una región trascendente fuera de mi horizonte; las veo ante mí y las enlazo inmediatamente a la conciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con el espacio inmenso en que los mundos se añaden a los mundos y los sistemas a los sistemas, y además con la duración sin límites de su movimiento periódico, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi yo invisible, en mi personalidad, y me representa en un mundo que posee una verdadera infinitud, pero sólo penetra-

ble por el entendimiento, y con el cual me reconozco unido por una conexión (y por ello también con todos estos mundos visibles), y esta conexión no es como en la primera meramente contingente, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que debe devolver la materia de la que está formada al planeta (un mero punto en el universo), después de haber estado provisto (no se sabe cómo), durante un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo en cambio eleva infinitamente mi valor como *inteligencia*, por medio de mi personalidad, en la que la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que esta ley da a mi existencia, determinación que no está limitada a las condiciones y a los límites de esta vida, sino que va al infinito. (...)

CAPÍTULO VIII

HEGEL

Enciclopedia (selección).

I. LA FILOSOFÍA

13. En la forma peculiar de *historia externa* se expone de ordinario el origen y el desarrollo de la filosofía. Esta forma da a los grados de la evolución de la Idea la apariencia de una sucesión *contingente*, en la que se enuncian simplemente los diferentes principios, y sus desarrollos en las filosofías respectivas. Pero el autor de esta obra milenaria es el Espíritu vivo, único, que, en virtud de su naturaleza pensante, debe hacerse consciente de *lo que es*, y habiéndose constituido a su vez esta conciencia en objeto, debe elevarse por encima y llegar en sí a un grado superior. Así pues la historia de la filosofía, en las filosofías en apariencia diversas, no muestra más que una sola filosofía, en los diversos grados de su desarrollo, y por otra parte los principios particulares, cada uno de los cuales sirve de base a un sistema, son simplemente las ramificaciones de una sola y misma totalidad. La última filosofía, en cuanto al tiempo, es el resultado de todas las precedentes y debe contener por tanto los principios de todas ellas. Si realmente es una filosofía debe ser la más desarrollada, la más rica y la más concreta.

Observación. En las filosofías en apariencia *diversas,* debe distinguirse lo *universal* y lo *particular,* según su determinación propia. Lo universal, considerado formalmente y puesto *al lado* de lo particular, llega a ser a su vez algo particular. Si se tratase de objetos de la vida corriente, esta posición llamaría la atención por torpe e inadecuada; por ejemplo, como si alguien pidiera fruta y rechazase las cerezas, las peras, las uvas, etc., por ser cerezas, peras, uvas, y no fruta. Sin embargo, respecto de la filosofía se permite justificar el desprecio que de ella se tiene por la razón de que existen tantas filosofías diversas, siendo cada una de ellas sólo *una* filosofía y no la filosofía, como si las cerezas no fuesen fruta. Incluso se da el caso de que se sitúe una filosofía cuyo principio es universal al lado de otra cuyo principio es particular, y aun al lado de doctrinas que afirman que no hay filosofía, pretendiendo que en ellas sólo hay *diferentes* concepciones de la filosofía, como si, por ejemplo, la luz y la obscuridad se considerasen como dos clases *distintas* de luz.

14. El desarrollo del pensamiento que se presenta en la historia de la filosofía, se presenta también en la filosofía, pero liberado de la exteriorización histórica, en toda pureza en el filo del pensamiento. El pensamiento libre y verdadero es en sí concreto, y así es idea; pero en toda su universalidad, es *la Idea o lo Absoluto.* La ciencia de lo Absoluto es esencialmente un sistema, porque lo verdadero concreto existe solamente desarrollándose en sí mismo, concentrándose y manteniéndose como unidad, es decir, como *totalidad,* y sólo por la distinción y la determinación de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas así como la libertad del todo.

Observación. Una filosofía sin *sistema* no puede ser nada científico. Además de que no expresa en este caso sino una disposición de espíritu subjetiva, su contenido es contingente. Un contenido sólo tiene justificación considerado como momento de la totalidad, de otro modo, no es sino una presunción sin fundamento o una certidumbre subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan a expresar de este modo sólo *convicciones* y *opiniones.* En el tér-

mino de sistema se entiende equivocadamente la filosofía de un principio limitado, distinto de los demás; cuando, al contrario, el principio de la filosofía verdadera trata de compendiar todos los principios particulares.

15. Cada una de las partes de la filosofía forma un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo. Pero la idea filosófica se halla en él en una determinación o un elemento particular. Un círculo que forme en sí una totalidad, rompe los límites de su elemento y da ocasión a una esfera ulterior. El total se presenta, pues, como un círculo de círculos, formando cada uno de ellos un momento necesario, de suerte que el sistema de sus elementos particulares constituye la idea completa que aparece también en cada uno de ellos en particular.

17. En cuanto a su comienzo, la filosofía parece empezar, como las demás ciencias, partiendo de una hipótesis subjetiva, es decir, tomando como objeto de su pensar un objeto particular, en este caso *el pensar mismo*, igual que otras ciencias parten del número, del espacio, etc. Pero se trata aquí del acto libre del pensar, que se coloca en una perspectiva en que el pensar existe por sí y *se genera y se da a sí mismo su propio objeto*. Además, la perspectiva que se presenta así como *inmediata*, debe constituirse, dentro de la ciencia, en *resultado*, y aun en resultado último; en él ésta llega de nuevo a su comienzo y vuelve a sí misma. De esta manera la filosofía se presenta como un círculo que retorna a sí mismo; no tiene comienzo en el sentido de las otras ciencias; el comienzo aquí no es sino una relación con el sujeto que decide filosofar, pero no tiene relación con la ciencia como tal. O lo que es lo mismo, el concepto de ciencia, y por tanto el primer concepto (que, como primero, contiene la separación consistente en que el pensamiento constituye el objeto en cierto modo externo para el filósofo), debe ser abarcado por la ciencia misma.

Éste es su único fin, su único acto y finalidad, llegar al concepto de su concepto y así volver a sí misma y llegar a su plena satisfacción.

18. Como no es posible dar previamente una representación general de una filosofía, pues solamente el *todo* de una ciencia es lo que representa la Idea, esta Idea es la única que puede hacernos comprender su *división*; es como esta Idea de la que debe ser sacada, una anticipación. Pero la Idea es el pensar absolutamente idéntico a sí mismo. Y el pensar es la actividad consistente en enfrentarse consigo mismo, a fin de ser para sí, y ser él mismo en este otro sí mismo. Así la ciencia comprende estas tres partes:

1.° La *lógica*, o sea, la ciencia de la Idea en sí y para sí.
2.° La *filosofía de la naturaleza*, o sea, la ciencia de la Idea en su alteridad.
3.° La *filosofía del Espíritu*, es decir de la Idea que de su alteridad retorna a sí misma.

En el párrafo 15 se ha dicho que las diferencias de las ciencias filosóficas particulares sólo eran determinaciones de la Idea, y que es ésta la que se presenta en estos elementos diversos. En la naturaleza no se podría reconocer otra cosa que la Idea, pero bajo la forma de *exteriorización*, y también ella se encuentra en el espíritu como siendo *para sí* y llegando a ser *en sí y para sí*. Una determinación en la que aparece la Idea es también un momento que *pasa*. Una ciencia particular tiene, pues, como fin tanto conocer su materia como *existente*, como reconocer inmediatamente su transición a una esfera superior. La indicación de la división es pues inexacta, en el sentido que yuxtapone las partes o ciencias particulares, como fijas y substanciales en su diversidad, como *especies*.

II. LA DIALÉCTICA

48. [Según Kant] cuando la razón intenta conocer lo incondicionado del mundo, llega a unas *antinomias*, es decir, a sostener dos proposiciones opuestas referentes al mismo objeto y tales que cada una de ellas debe ser afirmada necesariamente. De ello se sigue que el contenido del mundo, cuyas determinaciones se contradicen así, no puede ser *en sí*, sino solamente fenómeno. La solución consiste en decir que la contradicción no está en el objeto en sí y para sí, sino únicamente en la razón que conoce.

Observación. Aquí se dice que la contradicción resulta del contenido, es decir de las categorías por sí mismas. Este pensamiento de que la contradicción causada en lo racional por las determinaciones del entendimiento es *esencial* y *necesaria*, debe ser considerada como un progreso de los más importantes y profundos de la filosofía moderna. Pero la solución de la contradicción es tan trivial como profundo es su punto de vista; consiste solamente en una cierta afección por las cosas del mundo. En efecto, no es el mundo el que debe llevar la mancha de la contradicción, sino *solamente* la razón que piensa, *la esencia del espíritu*. Sin duda, nadie se opondrá a admitir que el mundo *fenoménico* presenta contradicciones al espíritu observador: es un mundo fenoménico, existe por el espíritu subjetivo, por la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Pero cuando se compara la esencia del mundo con la del espíritu, podemos asombrarnos de la ingenuidad con la que hemos afirmado con modestia y repetido que no es la esencia del mundo que es contradictoria en sí, sino la del pensamiento, la razón. De nada sirve decir que la razón no se contradice sino porque hace uso de las categorías. Pues a la vez se afirma que este uso es *necesario*, que la razón para conocer, como determinaciones, no dispone más que de las categorías. En efecto, conocer es un pensar *determinante* y *determinado*. Si la razón es solamente un pensamiento vacío, indeterminado, no piensa *nada*. Pero si finalmente la razón se reduce a esta *identidad vacía*, a fin de cuentas queda felizmente liberada de la contradicción por el fácil sacrificio de todo contenido y todo valor.

Además podemos observar que por no haber examinado la antinomia con la suficiente profundidad, ha resultado que Kant no da más que *cuatro antinomias*. Llegó a ellas suponiendo, como para los pretendidos paralogismos, la tabla de las categorías; usó el procedimiento, tan apreciado después, de situar el concepto en un *esquema* fijado de antemano, en lugar de deducir del concepto las determinaciones de un objeto. El punto esencial que hay que observar es que no hay solamente antinomia en los cuatro objetos particulares sacados de la cosmología, sino que la hay en todos los objetos, de cualquier naturaleza que sean, así como en toda representación, en toda noción, en toda idea. El objeto esencial

de la investigación filosófica es establecer este punto, reconocer esta propiedad de las cosas. Este punto constituye lo que después se determinará como el momento *dialéctico* de la lógica.

79. Por su forma, la lógica presenta tres aspectos: *a)* el lado *abstracto*, o el *entendimiento; b)* el lado *dialéctico*, o *negativamente racional; c)* el lado *especulativo*, o *positivamente racional.*

Observación. Estos tres aspectos no forman tres *partes* de la lógica, sino que son *momentos* de toda realidad lógica, es decir, en general de todo concepto o de toda verdad. Pueden colocarse todos en el primer momento, el *entendimiento*, y tenerlos así separados los unos de los otros; pero no es así como son comprendidos en su verdad.

80. El pensamiento, como *entendimiento*, se limita a la firme determinación concreta y a su diferencia, en relación con las otras, y esta abstracción así limitada es considerada como subsistente y existente en sí.

81. El momento *dialéctico* es la supresión por sí mismas de estas determinaciones finitas y el paso a su opuesto.

Observación. 1.° El momento dialéctico considerado como separado del entendimiento constituye muy particularmente el *escepticismo* que se manifiesta en los conceptos científicos; contiene la simple negación como resultado de la dialéctica. 2.° La dialéctica es generalmente considerada como un arte exterior que produce arbitrariamente la confusión en los conceptos determinados, y en éstos una simple *apariencia* de contradicción, de suerte que no son estas determinaciones sino esta apariencia lo que es un no ser, y al contrario, lo que es del entendimiento es lo verdadero. A veces la dialéctica no es otra cosa que un sistema subjetivo de báscula en el que el razonamiento va y viene, en el que falta el fondo y esta falta está oculta por la sutilidad del razonamiento. En su determinación particular, la dialéctica es, por el contrario, la naturaleza propia, verdadera, de las determinaciones del enten-

dimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión consiste ante todo en superar la determinación concreta aislada gracias a una relación por la que está condicionada, pero al mismo tiempo mantenida en su aislamiento. La dialéctica, por el contrario, es esta superación *inmanente* en donde la exclusividad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presentan tales cuales son, es decir, como su propia negación. Todo finito tiene como característica suprimirse. El factor dialéctico constituye, pues, el alma motriz del progreso científico, y es el principio por el cual penetra solamente en el contenido de la ciencia *una trabazón y una necesidad inmanentes*, y del que depende en general la elevación verdadera, y no exterior, por encima de lo finito.

82. El momento *especulativo* o *positivamente racional* comprende la unidad de las determinaciones en su oposición; es la afirmación contenida en su resolución y su paso.

Observación. La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido determinado*, porque su resultado no es la *nada vacía, abstracta*, sino la negación de *ciertas determinaciones* contenidas en el resultado, porque precisamente no es un *no ser inmediato*, sino un resultado.

Este racional es pues, aunque pensado y abstracto, igualmente *concreto*, porque no es una unidad simple, *formal*, sino una unidad de *determinaciones distintas*. La filosofía, por otra parte, no tiene que habérselas con meras abstracciones o pensamientos formales, sino únicamente con pensamientos concretos.

89. *Observación.* Lo único que puede fundamentar un progreso y un desarrollo en el saber es retener los resultados en su verdad. Cuando en un objeto o un concepto cualesquiera se descubre una contradicción (y no hay nada, *absolutamente nada*, donde no se pueda y se deba mostrar una contradicción, es decir, determinaciones opuestas, ya que la abstracción del entendimiento se atiene a viva fuerza a *una* determinación, esforzándose por obscurecer y apartar de la conciencia la otra determinación que se halla implicada), así pues, cuando se reconoce una contradicción

de este género, se acostumbra a concluir: *por tanto* este objeto no es nada. Así demostró Zenón por primera vez respecto del movimiento que se contradecía, y por tanto *no existía;* y así también los antiguos admitían que nacer y morir, estos dos géneros del devenir, eran falsas determinaciones porque lo Uno, es decir, lo Absoluto, no nacía ni moría. Esta dialéctica se contenta pues con el lado simplemente negativo del resultado, prescindiendo de lo que también se halla realmente: un resultado *determinado,* aquí un puro no ser, pero un no ser que encierra en sí el ser, e igualmente un ser que encierra en sí la nada.

III. EL SER Y LA NADA

86. Se comienza por el *ser* puro, ya que es lo mismo el pensamiento puro que lo simple inmediato indeterminado; pues el primer principio no puede ser nada mediato y determinado por poco que fuera.

Observación. Si se enuncia el ser como el predicado de lo Absoluto, se obtiene la primera definición de éste: *lo Absoluto es el ser.* Está aquí (en el pensamiento) la definición inicial, la más abstracta y la más pobre. Es la definición de los eleatas, pero es a la vez la definición bien conocida de que *Dios comprende todas las realidades.* Se debe en efecto, prescindir de la limitación que hay en toda realidad, de modo que Dios sea solamente lo real en toda realidad, lo que hay *más real.* Como la realidad comprende ya una reflexión, esto está expresado de una forma más inmediata en lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, a saber, que es el principio del *ser en todo ser.*

87. Ahora bien, este ser puro es la *abstracción pura,* y por consiguiente lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la *nada.*

Observación. 1.° Se seguía una segunda definición de lo Absoluto, a saber, que es la *nada.* De hecho, esta definición está con-

tenida cuando se dice que la cosa en sí es indeterminada sin forma y sin contenido, o aun que Dios no es más que la *esencia suprema* y nada más, porque se expresa entonces como esta misma negatividad; la nada que los budistas convierten en el principio y el fin de todo, es la misma abstracción.

2.° Cuando la oposición está expresada en esta inmediatez como *ser y nada*, parece demasiado sorprendente para que no se intente fijar el ser y evitarle que pase [a su contrario]. A este respecto, el pensamiento debe buscar para el ser una determinación firme que lo diferencie de la nada. Se concibe el ser, por ejemplo, como la *materia* persistente en todo cambio e infinitamente determinable, o aun, sin pensar más, como una existencia *individual* cualquiera, el primer objeto llegado, sensible o espiritual. Sin embargo todas estas determinaciones ulteriores y más concretas no dejan al ser en estado de *ser puro*, como se encuentra aquí inmediato al principio. Sólo en esta pura indeterminación y a causa de ella es la nada, algo *inexpresable*. Lo que lo diferencia de la nada es una simple opinión. Se trata solamente de tener conciencia de estos comienzos, a saber, que no son otra cosa que estas abstracciones vacías, y que cada una de las dos es tan vacía como la otra. La necesidad que empuja a hallar en el ser, o en las dos abstracciones, una significación firme, es la misma *necesidad* que desarrolla el ser y la nada y les da una significación verdadera, es decir, concreta. Este camino es el desarrollo lógico cuyo curso se describirá a continuación. La reflexión que, en este punto, halla determinaciones más profundas, es el pensamiento lógico que produce estas determinaciones de un modo necesario y no contingente. La razón debe considerar toda determinación que el ser y la nada adquieran por ello *como una determinación más precisa y una definición más verdadera de lo Absoluto;* éste ya no es entonces una abstracción vacía como el ser y la nada, sino un algo concreto cuyos momentos son el ser y la nada.

88. La *nada*, en forma semejante a su parejo inmediato, es inversamente lo que es el ser. La verdad del ser, como la de la nada, es, pues, su *unidad*, la cual es el *devenir*.

Observación. 1.° La proposición: *el ser y la nada son idénticos*, parece una paradoja para la representación y el entendimiento, hasta el punto que tal vez éstos no la toman en serio. En efecto, es una de las cosas más difíciles que el pensamiento se propone, pues ser y nada forman una oposición en toda su *inmediatez*, es decir, sin que una determinación esté ya *puesta* en uno de los términos, que contendría su relación con el otro. Sin embargo, *contienen* esta determinación, como hemos demostrado en el anterior párrafo, determinación que es la misma en ambos. La deducción de su unidad es, sobre este punto, completamente *analítica*, como de un modo general todo el progreso de la filosofía, en cuanto metódica, es decir, necesaria, sólo consiste en *afirmar* lo que ya está contenido en una noción. Pero si la unidad del ser y de la nada es justa, es *igualmente* justo decir que son perfectamente diferentes, y que lo uno *no es* lo que es lo otro. Pero como la diferencia no está aún determinada (porque el ser y la nada son aun lo inmediato) es, tal como está, lo inexpresable, una simple opinión.

2.° No hace falta mucho talento para poner en ridículo la proposición de que el ser y la nada son idénticos, o para enunciar cosas absurdas pretendiendo que son consecuencias o aplicaciones de esta proposición; por ejemplo, que es lo mismo si mi casa, mi fortuna, el aire respirable, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, existen o no existen. (...) Cuando una cosa concreta substituye al ser o a la nada, ocurre a la irreflexión lo que le sucede habitualmente, a saber, representarse una cosa completamente distinta y hablar de ella como si de ella se tratase. Aquí se trata únicamente del ser y la nada *abstractos*.

3.° Es fácil decir que no se *comprende* la unidad del ser y de la nada. El concepto de esta unidad se ha dado en los párrafos precedentes y no es otra cosa que el concepto dado; comprenderla no significa sino aprehenderla. (...) Pero si no comprender significa solamente que no se pueden *representar* la unidad del ser y de la nada, esto de hecho se produce tan pocas veces que, al contrario, todos tienen un número infinito de representaciones de esta unidad, y no tener esta representación no puede significar más que esto: que no se reconoce el presente concepto en una cual-

quiera de estas representaciones y que no se distingue en ellas este concepto. El ejemplo más inmediato es el *devenir*. Cada cual tiene una representación de él y admitirá que es *una* única y misma representación; ahora bien, si se analiza, se ve que contiene una determinación del *ser*, pero también del otro aspecto de este ser, de la *nada;* en fin, estas dos determinaciones no están separadas en esta representación *única:* de suerte que el devenir es la unidad del ser y de la nada. Otro ejemplo igualmente a nuestro alcance es el *comienzo:* una cosa *no es aún* en su comienzo; pero éste no es la pura nada de la cosa, en él se halla ya su ser. (...)

4.° Es necesario aún observar que la expresión: *el ser y la nada lo mismo*, o la unidad del ser y de la nada, igual que las demás unidades de este género la del sujeto y el objeto, etc., son con razón sorprendentes, porque tienen algo torpe e inexacto, que se *subraya* la unidad y se halla una diferencia (ya que es el ser y la nada cuya unidad se afirma), pero esta diferencia no es expresada y reconocida a la vez; parece, pues, que se prescinda de ella sin razón y no sea tenida en cuenta. En realidad, una determinación especulativa no puede expresarse exactamente en la forma de una proposición tal; es necesario aprehender la unidad en la diferencia existente y afirmada al mismo tiempo. *Devenir* es la expresión verdadera del resultado del ser y de la nada en cuanto su unidad; no es solamente la *unidad* del ser y de la nada, sino que es el movimiento en sí, es decir, la unidad que no es solamente inmóvil respecto a sí misma, sino que se opone a sí misma en sí misma como consecuencia de la distinción del ser y la nada en ella.

IV. EL INFINITO VERDADERO Y EL FALSO

93. Alguna cosa se convierte en otra cosa, pero la otra cosa es ella misma alguna cosa y se convierte igualmente en otra cosa, y *así hasta el infinito.*

94. Esta *infinitud* es la infinitud *falsa* o negativa, pues no es más que la negación de lo finito, el cual se reproduce siempre otra vez, pero no por ello es suprimido, o esta infinitud no expresa

sino el *deber* de suprimir lo finito. Queda el progreso al infinito a la expresión de la contradicción que encierra lo finito, a saber, que lo finito es tanto *una cosa* como *otra cosa*, y que es la continuidad incesante de la alternancia de estas determinaciones de las que la una trae la otra.

95. De hecho lo que se da es que una cosa se convierte es otra cosa y que, de un modo general, la otra cosa se convierte en otra cosa. Una cosa, al referirse a otra cosa, es otra cosa ella misma con respecto a esta cosa. Así, como aquello en lo que la cosa pasa es lo mismo que lo que pasa (por tener los dos una misma determinación, a saber, ser otro), se sigue de ello que lo que pasa en otra cosa se confunde consigo mismo, y la relación consigo en el paso y en lo otro es la *verdadera infinitud*. O bien, desde una perspectiva negativa, lo que cambia es *lo otro* que se convierte en *lo otro de lo otro*. El ser se halla así restablecido, pero como negación de la negación, y es el *ser para sí*.

Observación. El dualismo, que hace insalvable la oposición de lo finito y de lo infinito, no hace esta simple observación de que así lo infinito es solamente *uno de los dos*, y que se convierte en un (término) particular, siendo lo finito el otro (término) particular. Este infinito que no es más que un término particular, que está *al lado* de lo finito, que halla en él su límite, su linde, no es lo que debe ser, lo infinito, es sólo finito. En esta relación, en la que lo finito está *aquí* y lo infinito *allá*, el primero de este lado, y el segundo en el otro lado, se atribuye a lo finito la misma *dignidad* que a lo infinito en cuanto a la *consistencia* y la *independencia*: se hace del ser finito un ser absoluto; en este dualismo, se mantiene firmemente por sí mismo. Si de algún modo fuese tocado por el infinito, se destruiría; no debe pues ser afectado por el infinito; entre los dos ha de haber un abismo, un foso infranqueable; lo infinito debe necesariamente *permanecer* al otro lado, y lo finito a este lado. Al afirmar la firme posición de lo finito ante lo infinito, creemos haber superado toda metafísica, pero en realidad nos hallamos en el campo de la más ordinaria metafísica del entendimiento.

Aquí sucede lo que expresa el progreso al infinito. Se concede primero que lo finito no es *en sí y para sí*, que no se le podría atribuir una realidad independiente, un ser absoluto, que es sólo efímero; después se olvida esto en seguida y se representa lo finito frente a lo infinito, separado de éste, salvado del aniquilamiento como independiente y subsistente por sí mismo. El pensamiento cree así elevarse al infinito, pero le sucede lo contrario, llega a un infinito que no es más que un finito, y llega a conservar siempre la finito que había separado de lo infinito y hacer de él un absoluto.

Después de haber señalado la falsedad de la oposición concebida por el entendimiento entre lo finito y lo infinito (y sobre este punto podemos comparar con fruto el *Filebo* de Platón) es fácil llegar aquí también a la expresión de que lo infinito y lo finito no son sino una cosa, que la verdad, la verdadera infinidad, se determina y se enuncia como la *unidad* de lo infinito y lo finito. Esta fórmula seguramente tiene alguna exactitud, pero también es falsa y errónea, como ya se ha observado anteriormente para la unidad del ser y de la nada. Además se le puede censurar que finitice lo infinito y afirme un infinito finito. Ya que en esta fórmula lo finito aparece como subsistente, no está manifestado expresamente como *suprimido*. Pensando también en que, tomado como uno con el infinito, no podría lo finito continuar siendo con seguridad lo que era fuera de esta unidad y que debería al menos modificarse en su determinación (igual que el álcali mezclado con el ácido pierde sus propiedades), se vería que ocurriría lo mismo al infinito que, como lo negativo, se debilitaría al contacto del otro. Efectivamente, es lo que sucede al infinito abstracto, exclusivo, del entendimiento. Pero el verdadero infinito se conduce no sólo como el ácido exclusivo, sino que se conserva; la negación de la negación no es una neutralización; el infinito es lo afirmativo; sólo lo finito queda suprimido.

En el ser para sí está introducida la determinación de la *idealidad*. Este ser, aprehendido primero solamente en su ser y su afirmación, es *realidad;* por tanto la finidad se halla determinada como realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*. Ocurre lo mismo con el infinito del entendimiento que, colocado

al lado de lo finito, no es más que uno de los dos finitos, es un infinito falso, ideal. Esta idealidad de lo finito es la principal proposición de la filosofía, y toda verdadera filosofía es por esta razón un idealismo. Sólo importa no tomar por infinito lo que, por su misma determinación, se convierte en seguida en algo particular y finito. Por eso se ha llamado la atención sobre esta diferencia de un modo más detallado; de ella depende el concepto fundamental de la filosofía, el verdadero infinito. Esta diferencia se aclara por medio de las reflexiones tan sencillas, y por ello tal vez inadvertidas, pero irrefutables, que están contenidas en este párrafo.

V. EL ESPÍRITU

377. El conocimiento del Espíritu es el más concreto de los conocimientos, y por tanto, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo,* este precepto absoluto no tiene, ni en sí ni allí en donde ha sido pronunciado históricamente, el significado de un mero *conocimiento de sí mismo,* es decir, de las aptitudes, del carácter, de las inclinaciones y de las debilidades *particulares* del individuo; sino que significa el conocimiento de la verdad del hombre, como de lo verdadero en sí y para sí, de la esencia misma en cuanto Espíritu.

Igualmente la filosofía del Espíritu no significa el llamado *conocimiento de los hombres,* que se aplica a investigar las *particularidades,* las pasiones y las debilidades de los demás hombres, los llamados repliegues del corazón humano: es una ciencia que, de una parte, no tiene significación si no se presupone el conocimiento de lo que es universal en el hombre, y por tanto esencialmente el conocimiento del Espíritu, y que, por otra parte, se ocupa de las existencias contingentes, insignificantes, *no verdaderas* de lo espiritual, sin penetrar hasta lo *substancial,* hasta el mismo Espíritu.

378. (...) Los libros de Aristóteles *Sobre el alma,* con sus tratados referentes a aspectos y estados especiales de la misma, siguen siendo hoy día la mejor e incluso la única obra de interés especulativo referente a este asunto. El fin principal de una filosofía del

Espíritu sólo puede ser la reintroducción del concepto en el conocimiento del Espíritu y descubrir de nuevo el sentido de estos libros de Aristóteles.

381. Para nosotros, el Espíritu *presupone la naturaleza*, cuya *verdad* es y, por tanto, el principio absolutamente primero. En esta verdad la naturaleza ha desaparecido y el Espíritu se ha revelado como la Idea llegada a su ser para sí, cuyo objeto, a la par que sujeto, es el concepto. Esta identidad es *negatividad* absoluta, porque en la naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior, pero esta exteriorización ha sido anulada, de modo que ha llegado a ser idéntico a sí mismo. El concepto es esta identidad sólo después de haber vuelto de la naturaleza.

382. Por ello formalmente la *esencia* del Espíritu es la *libertad*, la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo. Según esta determinación formal, puede prescindir de todo lo externo a él, de su propia exterioridad e incluso de su misma existencia; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito, es decir, mantenerse en esta negatividad afirmativamente y ser idéntico a sí mismo. Esta posibilidad es su universalidad, abstracta en sí, pero existente para sí.

383. Esta universalidad es también su *existencia*. Existiendo para sí, lo universal se particulariza, y es así identidad consigo mismo. La determinación del Espíritu es, pues, *manifestación*. El Espíritu no es una determinación o un contenido cualquiera, cuya manifestación y exterioridad sólo fueran una forma diferente de él: no revela algo, sino que su determinación y su contenido son esta misma revelación. Su posibilidad, por tanto, es una *realidad* inmediatamente infinita, absoluta.

384. La revelación que, como idea abstracta, es paso inmediato, devenir de la naturaleza, es, como revelación del Espíritu que es libre, asentamiento de la naturaleza como un mundo *suyo*: asentamiento que, como reflexión, es a la vez presuposición del mundo como naturaleza autónoma. La revelación en el concepto

es la creación de esta naturaleza como su ser en el que se da a sí misma la *afirmación* y la *verdad* de su libertad.

Observación. Lo Absoluto es Espíritu; ésta es la definición más elevada de lo Absoluto. Hallar esta definición y comprender su sentido y su contenido era, puede decirse, la tendencia absoluta de toda cultura y toda filosofía; sólo este impulso permite comprender la historia universal. La palabra y la representación del Espíritu fueron halladas muy pronto, y el contenido de la religión cristiana es dar a conocer a Dios como Espíritu. Comprender esto que *ha dado* ella en forma representativa y que es *en sí* la esencia de su elemento propio, el concepto, es el problema de la filosofía, y no se resolverá de un modo verdadero y absoluto hasta que el concepto y la libertad no sean su objeto y su alma.

385. El desarrollo del Espíritu es el siguiente:

1.° Existe bajo la forma de una *relación consigo mismo*, y en él se produce para él la totalidad ideal de la Idea, es decir, lo que es su concepto se realiza para él y su ser consiste en ser en sí, o sea, libre: es el *Espíritu subjetivo*.

2.° Existe bajo la forma de la *realidad*, como un *mundo* a producir y producido por él, en el cual la libertad es necesidad existente: es el *Espíritu objetivo*.

3.° Existe en la unidad, *existente en y por sí*, y que se produce eternamente, de la objetividad del Espíritu y de su idealidad o de su concepto; es el Espíritu en su verdad absoluta, el *Espíritu absoluto*.

386. Las dos primeras partes de la teoría del Espíritu tratan del espíritu finito. El Espíritu es la Idea infinita, y la finitud significa en este caso el estado de inadecuación del concepto y la realidad, con la determinación que es la *apariencia en él*, una apariencia que *en sí* el Espíritu se pone como barrera para que al suprimirla, tenga *para sí* la libertad como su esencia, y para saberlo, es decir, para manifestarse absolutamente. Los diversos grados de esta actividad donde el espíritu finito está destinado a permanecer, como siendo su apariencia, y que debe recorrer, son los

grados de su liberación; ahora bien, en la verdad absoluta de éstos, *hallar* un mundo como un mundo presupuesto, *producirlo* como establecido por él, y liberarse de este mundo en este mundo, son una y la misma cosa, es una verdad para cuya forma infinita la apariencia infinita se purifica a fin de conocerla.

Observación. La determinación de la *finitud* se fija principalmente por el *entendimiento*, en relación con el *espíritu* y la *razón*. Y se considera, no sólo cuestión del entendimiento, sino también como cuestión que interesa a la moral y la religión, el mantener el *punto de vista* de la finitud como un punto de vista último, y el considerar, en cambio, como temeridad, e incluso insensatez para el pensamiento, el pretender pasar más allá de él. Pero más bien habría que decir que entre las virtudes, la peor es esta *modestia* del pensamiento que hace de lo *finito* algo perfectamente firme, un absoluto, y de todos los conocimientos el más superficial es aquel que se contenta con lo que no tiene su fundamento en sí. Ya hace tiempo que se ha ilustrado y explicado en la lógica la determinación de la finitud. Ésta, en lo que concierne a las formas intelectuales determinadas de un modo más preciso, pero siempre simple, de la finitud, como la filosofía restante para sus formas concretas, no es otra cosa que la demostración de que lo finito *no es*, es decir, que no es lo verdadero, sino solamente un paso para ir más allá, un *sobrepasarse a sí mismo*. Este finito de las esferas precedentes es la dialéctica, es tener su propia desaparición por otra cosa y en ella. Pero el Espíritu, el concepto, lo que en sí es eterno, es el realizar en sí mismo este aniquilamiento de la nada, este desvanecimiento de la vanidad.

VI. EL AMO Y EL ESCLAVO

430. Una conciencia de sí para otra conciencia de sí es ante todo algo *inmediato*, como una cosa para *otra cosa*. Yo me veo en él a mí mismo inmediatamente como yo, pero veo allí también otro objeto que está allí inmediatamente, como yo absolutamente independiente frente a mí. La supresión de la *individualidad* de la

conciencia de sí ha sido la primera supresión; de este modo, ha sido determinada solamente como *particular*. Tal contradicción le da el deseo de *mostrarse* como un sí mismo libre, y de estar presente al otro como tal; es el proceso del *reconocimiento*.

431. Es una lucha, ya que yo no puedo saberme como yo mismo en el otro, mientras el otro es para mí otra existencia inmediata; mi fin es pues suprimir su inmediatez. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato sino en cuanto suprimo en mí la inmediatez y permito así que exista mi libertad. Pero esta inmediatez es también la corporeidad de la conciencia de sí, en la que ella, como en su signo y su instrumento, tiene su propio sentimiento de sí, y su ser para otros, y su relación que hace de mediadora con ellos.

432. Esta lucha por el reconocimiento es, pues, de vida o muerte. Cada una de las dos conciencias de sí mismo pone en peligro la vida de la otra y acepta lo mismo para sí, pero sólo ella corre *peligro;* en efecto, cada una procura la conservación de su vida como la existencia de su libertad. La muerte de una, que de un lado resuelve la contradicción por la negación abstracta y brutal de la inmediatez, es luego, del lado esencial, la existencia del reconocimiento que es suprimido a la vez, una nueva contradicción, mayor que la primera.

433. Como la vida es tan esencial como la libertad, la lucha termina primeramente como negación exclusiva, por la desigualdad, de tal modo que uno de los combatientes prefiere la vida y se mantiene como conciencia de sí individual, pero renuncia a ser reconocido libre, mientras que el otro mantiene su relación consigo mismo y es reconocido por el primero que le está sometido; es la relación del *dominio* y la *servidumbre.*

Observación. La lucha por el reconocimiento y la sumisión a un amo es el fenómeno del que ha salido la vida social de los hombres, como principio de los *Estados*. La *violencia*, que es el fondo de este fenómeno, no es por ello el fundamento del *derecho*, aun-

que sea el momento *necesario* y *legítimo* en el paso del estado en que la conciencia de sí está inmersa en el apetito y la individualidad, al estado de la conciencia de sí universal. Es éste el *comienzo* exterior o fenoménico de los Estados. pero no su *principio substancial*.

434. Por una parte, ya que el medio del dominio, el esclavo, debe igualmente conservar su vida, esta relación es la *comunidad* de las necesidades y de los cuidados necesarios para su satisfacción. A la brutal destrucción del objeto inmediato, substituye la adquisición, la conservación, la formación de este objeto como el término medio que permite unirse a los dos extremos, la independencia y la sujeción; la forma de la universalidad en la satisfacción de las necesidades es un medio *duradero* y una previsión que considera el porvenir y lo asegura.

435. En segundo lugar, respecto a su diferencia, el señor halla en el esclavo y sus servicios la intuición del valor de su ser para sí *individual*, y esto por medio de la supresión de su ser para sí inmediato, que cae en otro. Aquél, el esclavo, al trabajar en el servicio del señor, reduce su voluntad individual y egoísta, suprime la inmediatez interior del apetito, y esta renuncia, así como el temor al señor, constituyen el principio de la sabiduría: el paso a la conciencia de sí universal.

436. La conciencia de sí universal es el saber afirmativo de sí mismo en el otro yo; cada uno de ellos, como individualidad libre, tiene una substancia absoluta; pero, en virtud de la negación de su inmediatez o de su apetito, el uno no se distingue del otro, cada uno es universal y objetivo, tiene la universalidad real como reciprocidad, de tal modo que cada cual se sabe reconocido en el otro yo libre, y lo sabe en cuanto él mismo reconoce al otro y lo sabe libre.

548. El espíritu nacional, porque es real, y su libertad es naturaleza, comprende por el lado natural como momento una determinación geográfica y climatológica concreta. Está en el *tiempo*, y respecto a su contenido, tiene un principio *particular* esencial. Debe, pues, recorrer una evolución así determinada en su conciencia y en su realidad. Tiene una *historia* dentro de sí. Como Espíritu limitado, tiene una autonomía subordinada; pasa a la historia universal del mundo, cuyos acontecimientos representan el movimiento dialéctico de los espíritus nacionales particulares, la *justicia mundial.*

549. Este movimiento es el camino que conduce a la liberación de la substancia espiritual, la acción por la que se cumple el fin absoluto del mundo en ella, y por la que el Espíritu, que primeramente era sólo en sí, llega a la conciencia de sí, y, de este modo, a la revelación y a la realidad de su esencia siendo en sí y para sí, y se hace para él, también exteriormente, universal, el *Espíritu del mundo.* Como este desarrollo tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por tanto es historia, sus diversos momentos y grados son los espíritus nacionales. Cada espíritu nacional, singular y natural, está destinado, en su determinación, a llenar *un solo grado* y ejecutar un solo acto de la obra entera. (...)

550. Esta liberación del Espíritu, en la que vuelve a sí mismo y va a realizar su verdad y la obra de ésta, constituyen el *derecho* supremo y absoluto. La conciencia de sí mismo que tiene un pueblo particular es el apoyo de un grado determinado del desarrollo del Espíritu universal en su existencia, y la realidad objetiva en la que éste pone su voluntad. Frente a esta voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus nacionales particulares no tiene ningún derecho; ya que este pueblo domina al mundo. Pero, por otra parte, el Espíritu traspasa los límites de este pueblo que es su propiedad actual, como si traspasara un grado particular, y lo abandona a su suerte y al juicio que le espera.

551. Mientras que este trabajo de realidad aparece como un acto y, por tanto, también como una obra de *individuos*, éstos, en relación con el contenido substancial de su obra, son *instrumentos*, y la subjetividad que les es propia es la forma vacía de la actividad. Por consiguiente, lo que han adquirido por la parte que individualmente han tomado en la obra substancial, preparada y determinada con independencia de ellos, es la universalidad formal de una representación subjetiva, es la *gloria*, que constituye su recompensa.

552. El espíritu nacional contiene la necesidad natural y está en la existencia exterior. La substancia social, infinita en sí, es particular y limitada para sí, y su lado subjetivo afectado de contingencias es una moralidad social inconsciente, es una conciencia de su contenido en el tiempo, en relación con una naturaleza y un mundo exteriores. Ahora bien, es el Espíritu pensante en la moralidad social el que suprime la finitud que posee como espíritu nacional en su Estado y sus intereses temporales, en el sistema de las leyes y las costumbres, y se eleva hasta conocerse en su esencialidad, saber que se queda, sin embargo, en los límites inmanentes del espíritu nacional. Pero el Espíritu que piensa la historia mundial, después de haberse liberado de estos límites de los espíritus nacionales particulares y de su propia mundanidad, aprehende su universalidad concreta y se eleva al *conocimiento del Espíritu absoluto* como verdad eternamente real en la que la razón docta es libre para sí, mientras que la necesidad, la naturaleza y la historia sólo son instrumentos de la revelación del Espíritu y el lugar donde se revela su gloria.

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, estos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. **R. Verneaux,** INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Cuarta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux,** EPISTEMOLOGÍA. Sexta edición. 252 páginas.
3. **P.B. Grenet,** ONTOLOGÍA. Quinta edición. 298 páginas.
4. **J.M. Aubert,** FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. Cuarta edición. 432 p.
5. **R. Verneaux,** FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Séptima edición. 236 páginas.
6. **M. Grison,** TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Cuarta edición. 256 p.
7. **R. Simon,** MORAL. Tercera edición. 404 páginas.
8. **P.B. Grenet,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Tercera edición. 448 páginas.
9. **F. Canals,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Segunda edición. 338 páginas.
10. **R. Verneaux,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Cuarta edición. 240 páginas.
11. **R. Verneaux,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Quinta edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Cuarta edición. 132 páginas.
13. **F. Canals,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Segunda edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Cuarta edición. 184 páginas.
15. **F. Canals,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Segunda edición. 292 páginas.